

# هَوَامِشٌ عَلَى الْعَقِيدَةِ النَّظَامِيَّةِ لِلْإِمَامِ الْحَرَمِيِّ الْجَوْنِيِّ



THE LIBRARY  
OF  
THE UNIVERSITY  
OF TEXAS  
AT  
AUSTIN

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف  
الطبعة الأولى

١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م

رَأَى الطَّبَاعَةُ الْحَرَمِيَّةُ

٢٠٠٠ ر.ب. الأثرية بالأنفوس - القاهرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والصلاة والسلام على أشرف المرسلين  
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين



## تصدير

- ١ -

هل فقاقل في غير معركة ؟ هل نتخيل قتالا ومقاتلين ، ولا قتال ولا مقاتلين ؟

أتسكون معركة علم الكلام معركة زائفة ، نشغل نحن عقولنا بها ، والناس عنها في شغل ؟

أين تقع مباحث الجوهر والعرض ، والوجود والمماهية ، والجوهر الفرد والجسم من خريطة اهتمامات عصرنا هذا المدهم بالخطوب والأحداث الجسام ؟ أية مساحة تحتلها هذه القضايا في عصر صعد بنوه إلى السكواكب يغزونها ، وإلى الآفاق يخترقونها ، ويميطون لثام أسرارها ؟

ما هو مصير علم الكلام بجملته ؟

سؤال يقض مضاجع الكثيرين ممن يشتغلون بهذا العلم ، ويشغلون قاعات الدرس به ، بينما الناس على قيد شبر من هذه القاعات يضجون ويصطخبون غير آبهين ، ينغضون رؤوسهم ويقولون : أين أقم منا ، وأين نحن منكم ؟

إن الجواب التقليدي لمثل هذا السؤال معروف ، وهو لا يعدو أن يكون : تعالوا إلى العلوم الحديثة نحلها محل علم الكلام القديم ، وندع هذا العلم العتيق رهين محاسبه - أو مجلداته - القابعة في زوايا قصية عن اهتمامنا ، فظل عليها كما نطل على الأحافير والآثرية وأوراق البردى !!

إننا - وأيم الحق - لنفي دهشة من أن هذا الجواب ليس وليد القرن العشرين وحده ، فلقد وجدنا هذا الجواب نفسه في القرن السابع الهجري

على لسان عضد الدين الإيجي صاحب كتاب المواقف حين تبرم من عصره قاتلاً: ( وإنه في زماننا هذا قد اتحد علم السلام ظهرياً ، وصار طلبه عند الأكثرين شيئاً فرياً ، ولم يبق منه بين الناس إلا قليل ، فالهمم نحوه قاصرة ، والرغبات فاترة ، والدواعي قليلة ، والصوارف متكاثرة ) (١) .

فلنعتمد إلى شيء من التحليل .

فهل نعلم بداءة بوجود هذا العلم في أروقتنا وقاعات درسنا ، ثم نبحث بعدئذ عن تبرير لوجوده ، وتعليل للإحتياج إليه ؟

أو أننا نعكس اتجاه السير ، فنرى إن كنا بحاجة إلى علم كهذا أولاً ، فإذا وجدنا تلك الحاجة ذهبنا بعدئذ إلى هذا العلم ندرسه ونشتغل به ؟

الحق أن الشق الثاني من التساؤل هو الجدير بأن نطرحه .

تري . . هل قضت العلوم الطبيعية التجريبية على العلوم النظرية العقلية القضاء المبرم الذي لا حياة بعده ؟

وهل سدت العلوم الطبيعية حاجة الإنسان فلم يبق له بعدها حاجة ؟

لقد أتى على العلم الطبيعي حين من الدهر امتلأ فيه ثقة بنفسه ، وخيلاءً بقدرته ، وحيثُف حسب أو جست كوفت أنه قد أعلن انقصار العلم الطبيعي انقصاراً مظفراً على الدين والميتافيزيقا جميعاً ، ثم أتى على العلم الطبيعي حين آخر من الدهر أصبح فيه أكثر تواضعاً وأقل ثقةً وخيلاءً ، فمن عجيب الأمور - كما يقرر برتراند رسل بحق - أن رجل الشارع لم يكذب يوماً من العلم إيماناً كلياً حتى بدأ رجل المعمل يفقد إيمانه به ، بينما كانت فلسفة علم

الطبيعة في الماضي متسكبة متسلطة ، أضحت الفلسفة الجديدة لعلم الطبيعة متواضعة متلعثمة (١) .

ولسنا نبتغي بذلك أن نقض من شأن العلم الطبيعي أو نزور عنه ، فما يكون لنا أن نتكلم بهذا ، ونحن - أمة الحق - في مسيس الحاجة إلى أن تلحق فيه بأقوام قد سبقونا إليه فمشوا في الأرض مرحا ، وعتوا به عتوا كبيرا .

لكن أحدا لا يستطيع أن يقول إن الكلمة الأخيرة هي كلمة العلم الطبيعي ، وحسبنا أن تلتفت إلى المجتمعات التي أخذت بالعلم منها وطريقة حياة لتجد فيها أقواما لا تزال تقض مضاجعهم علامات استفهام ضخمة حول البدء والمصير والغاية والنهاية ، والقيمة والمعنى ، حيث لا يستطيع العلم الطبيعي أن ينسب بينت شقة . إنه لفى فطرة الإنسان نداهاً يهيب به أن لا يكون « شيئاً » من الأشياء ، وفي فطرة الإنسان ما يجعله يرفض أن يكون مجرد « واقعة » ، بين ملايين الوقائع ، وفي فطرة الإنسان ما يجعله يرفض أن يكون « على السوية » مثله كمثل الملايين من ذرات الرمل أو قطرات الماء .

إنه لفى فطرة الإنسان يكمن ذلك « البعد الداخلي » الذي يشد الإنسان شداً إلى ذاته الباطنة ، ليرى فيها ما لا يراه خارجها ، ليرى فيها واحدة من « اللامادة » ، تفوق جسمها مادياً متسكتلاً محسوساً . ومن هنا نفهم كيف تكون الروح « من أمر ربها » ، مثالا يهدي إليه ، ورمزاً يدل عليه .

من داخل الإنسان إذن - بل من لحظة من الزمان يتسكف فيها هذا الإنسان على ذاته - تنبع ضرورة البحث عن « اللامادي » .

من داخل الإنسان إذن تنبع ضرورة الدين ، وضرورة إنكسار العلوم للبحث في العقيدة الدينية .

من داخل الإنسان إذن تنبثق الحاجة إلى طراز من المعارف اللامادية  
وسط علوم أخرى كثيرة تسبر غور المادة وتكشف عن أسرارها .

فهل يكون علم الكلام واحداً من هذه العلوم ؟

ليسمح لي القارئ . أن أستعيد معه حديث الإيجي الذي رأيناه ضيق  
الصدر متبرماً بانصراف عصره عن هذا العلم ، فلقد كان الرجل مدركاً بأن  
معارف عصره ليست نهاية المعارف ، ولذلك حدد علم الكلام بأقنه « علم  
» يقتدر معه « على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه » (١) .

إذن فأية معرفة تكسب المرء قدرة على إثبات العقائد فهي متدرج تحت  
هذا العلم ، وحينئذ فالمقصود من علم الكلام هو اكتساب القدرة العقلية  
أو الملزمة الذهنية بحسب معارف كل عصر .

ويكون السؤال التالي : هل يستطيع علم الكلام - بصورته الراهنة التي  
ندرسها - أن يقوم بهذه المهمة ؟

بعبارة أخرى : ماذا نأخذ من علم الكلام وماذا ندع ؟

إن الدارس لهذا العلم بصورته الراهنة يستطيع أن يميز فيه بين أمرين :  
مناهج ومسائل .

أما المناهج فقائمة على مسلمة العقل الضرورية التي هي خاصة الإنسان  
بما هو إنسان ، وحينئذ فلن يتغير هذا المنهج طالما ظل الإنسان إنساناً .

فكون الممكن مثلاً محتاجاً إلى من يرجح وجوده على عدمه أمر ثابت  
في نفسه ، مهما تغيرت أشخاص المستقلين ، أو أزمنتهم أو أمكنتهم ،  
فالادلة العقلية - كما يقول إمام الحرمين بحق - أدلة في أنفسها ،

فلو أحدث الله السموات والأرض ولم يحدث عاقلاً ينظر أو يستدل فالأدلة أدلة ، حتى مع انتفاء المستدلين واستدلالهم (١) .

أما المسائل ، أو المراد التي يتخللها المنهج ، فهي متغيرة بتغير الاهتمامات وتطور المعارف والعلوم ، فليسكن هذا الممكن هو الجواهر الفردة عند القدماء ، أو الألكترونات والبروتونات عند المحدثين فذلك لا يمس المنهج في شيء ، كما لا يمس هدف البرهنة نفسها في شيء ، أو فليسكن هذا الممكن هو قوانين التخلخل والتسكاثف أو الثقل والخفة عند القدماء ، أو قوانين الجاذبية عند المحدثين فذلك لا يمس المنهج ولا الهدف في شيء .

وحينئذ فلا حرج علينا إن نحن أخذنا علم الكلام من زاويته الأدائية الإجرائية ، ولا تثيرب علينا إذا نظرنا - في الآن نفسه - إلى مواده نظرة تاريخية ، أي على أنها مرتبطة بعصرها وزمانها ومكانها ، فإذا تحول العلم عنها فلتتحول نحن عنها أيضاً إلى حقائق العلم الثابتة ، لنستخدمها هي الأخرى بنفس المنهج ، وصولاً إلى نفس الغاية .

بيد أن الباحث المعاصر في علم الكلام لن يجد الطريق أمامه ذلولاً ممهداً على هذا النحو من البساطة التي يوحي بها هذا التقسيم ، فالمنهج والمادة في علم الكلام المتاح لنا كاللحمة والسدى ، لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر إلا بضرب من الجهد جيد ، ومن ثم فإن مهمة الباحث في علم الكلام اليوم أكثر صعوبة وأشدّ مراساً من مهمته في عصور مضت ، إذ أن عليه أن يتخذ في نفسه تلك الحاسة النقدية التي يفصل بها المناهج الثابتة عن المسائل التي تجاوزها العلم الحديث ، ثم إن عليه بعدئذ أن يطبق المنهج على ما تكشف عنه العلم الحديث من معطيات ومنجزات .



ولا نريد باديء ذي بدء أن نذهب في التعصب لمذهب الأشاعرة إلى المذبي الذي ذهب إليه البعض (١) حين جعلوا من الأشاعرة وحدهم: الفرقة الناجية دون سائر الفرق، فلقد انقضت تلك الأعصار التي كان التعصب للفرق والمذاهب هو السمة البارزة فيها، ولسكن أريق من الدماء وارتكب من العسف والخسف والجور باسم هذا التعصب المقيت الذي كان إثمه أكبر من نفعه، إن كان إثمنا كله، ثم ما أشد حاجة المسلمين - في الأعصر الراهنة - إلى إشاعة روح التسامح على اختلافاتهم، واعتبارها تعددا في وجهات النظر لا ينبغي له أن يفسد لرحم الإسلام قضية، طالما كان المختلفون لا يصادون النصوص الصريحة من الكتاب والسنة، وطالما كان المختلفون لا يغرقون في تأويل هذه النصوص إغرافا بعيدا يخرج تلك النص من المقدسة عن محامها القرينية، وينأى بها عن مقاصدها السامية الرفيعة.

إن لدينا أسسا ثلاثة ينبغي أن نقرأ تراثنا العقدي ونحن مزودون بها، وأكبر ظني أن تلك الأسس كفيلة بأن تنأى بالعقل عن مظان العصبية لرأى معين، ولا تخرج باختلاف الآراء من التعدد إلى التعارض، ومن التجاور إلى التنافر.

الأساس الأول: حديث إفتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة، وهو الحديث الذي أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه، ولهذا الحديث طرق عدة، منها ما لا نص فيه على الهالك منها، ومنها ما فيه بيان أن واحدة منها ناجية، والباقي هلكي، ومنها ما يعدم كلهم ناجين سوى واحدة هم الزنادقة.

وإذا صرفنا النظر عما ذهب إليه ابن حزم من عدم صحة الحديث عن طريق الإسناد فلدينا ذلك النص الهام الذي قاله ابن الوزير في (العواصم والقواصم) «إياك أن تغتر بزيادة كلها في النار إلا واحدة، فإنها زيادة فاسدة، ولا يبعد أن تكون من دسيس الملاحدة»، كما أن لدينا ما قاله المقدسي في (أحسن التقاسيم) حين قارن بين زيادة (اثنان وسبعون في الجنة وواحدة في النار) من جهة، وزيادة (اثنان وسبعون في النار وواحدة ناجية) من جهة أخرى، فقال: إن الثاني أشهر والأول أصح اسناداً.

كما أن صاحب مسند الفردوس قد أخرج قوله ﷺ (تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة كلها في الجنة إلا الزنادقة (١)):

ترى لو كانت هذه الروح المتساختة قد غلبت على عصر المأمون، أكان من الممكن أن يطلب المأمون إلى واحد من عماله أن يجمع العلماء ويبدأ بامتحانهم فيما يقولون، وتكشيفهم عما يعتقدون في خلق القرآن، أكان

(١) اعتمدنا في هذا كله على المقدمة القيمة التي كتبها الشيخ زاهد السكوثرى لكتاب «التبصير في الدين»، ص ٣-٥ وأيضاً على المقدمة القيمة للشيخ محي الدين عبد الحميد لكتاب الفرق بين الفرق ص ٤، وما يؤيد معنى الحديث الذي رواه صاحب الفردوس ما رواه البخاري، عن النبي ﷺ (إذا كان يوم القيامة أخر ساجداً بين يدي ربي فيقول لي يا محمد أرفع رأسك تعط وأشفع تشفع، فأقول يارب أمتي أمتي، فيقال انطلق من كان في قلبه مثقال شعيرة من إيمان فأخرجه، فأطلق وأخرجه، ثم أجد ثانية وثالثة، فإذا كانت الرابعة قلت رب ائذن لي فيمن قال لا إله إلا الله، فيقول الرب: وعزتي وجلالي لأخرجن منها كل من قال لا إله إلا الله).

من الممكن أن نقول بد الأذى ذلك الإمام الجليل أحمد بن حنبل على أبدي « أحرار الفكر ، أنفسهم (١) » .

الأساس الثاني : ما صرح به إمام الحرمين — وهو أحد جهابذة المذهب الأشعري — من أنه ليس كل ما يلزم صاحب مذهب نظرا يجوز وصفه به ابتداء (٢) :

فلا مزية في أن التعصب للآراء قد دفع ببعض رجالات المذاهب إلى المغالاة في إلزام أصحاب الآراء المقابلة بما اعتبروه لازما على آرائهم ، حتى وإن لم يصرح أولئك الخصوم بهذه اللوازم تصریحا ، بل حتى لو أجهدوا أنفسهم في محاولة التنصل من هذا اللازم ، وأقسموا بالله جهد أيمانهم على التبرؤ من القول به !!

والحق أنه ليس كل لازم للمذهب مذهباً ، بل أن اللوازم إنما تعد مذهباً بشرطين اثنين مجتمعين (٣) :

أولهما : أن تكون لوازم بيئة واضحة الارتباط بالمذهب ، وثيقة الصلة به ، بحيث لا يمكن أن تنفك عنه .

ثانيهما : أن يلتزم صاحب المذهب بها ، فلا يصرح بالتنصل منها ، أو يعلن التبرؤ عنها .

وأكبر ظني أنه لو وضع الشرط الأول موضع الاعتبار — على طول التاريخ الفكري للمسلمين لا نتهز أصحاب الآراء كل فرصة — لا للإيقاع بخصومهم والتماس الفرص القريبة والبعيدة للغيل من عقيدتهم

(١) تاريخ الطبري ص ١١١٢ ح ٢ ، ووليم باتون : ابن حنبل والمحنة ص ١٠٠ وما بعدها .

(٢) الشامل ص ٢٩١ :

(٣) قارن : زاهد الكوثري : مقدمة التبصير في الدين للاسفرابي ص ٣

— بل لاحسان الظن بهم ، وحمل ما يشتم منه رائحة الخروج على محمله الحسن ، وفي المحامل الحسنة متسع (١) .

وأكبر ظني أيضا أنه لو وضع الشرط الثاني موضع الاعتبار — على طول التاريخ الفكري ، للمسلمين — لتحولت معظم الخلافات التي ندعوها خلافات حقيقية إلى اختلافات لفظية ، وما أكثر ما وجدنا جهابذة الأشاعرة يفعلون ذلك في أعظم المباحث خطورة ، فحين يتحول الخلاف الحقيقي إلى لفظي تصبح « المؤونة يسيرة والخطب سهلا » على حمد تعبير إمام الحرمين والآمدى في غير موضع .

ولقد أدرك الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان خطورة قضية اللوازم هذه إدراكا لما حاق فظنا ، فلقد منع الإمام ابنه ( حمادا ) من الاشتغال بعلم الكلام ، فقال له حماد ( رأيتك تناظر فيه والآن تنهانا عنه ) فأجابته ( كنا نناظر وكان على رؤوسنا الطير مخافة أن يزل صاحبنا ، وأتم تناظرون وتريدون زلة صاحبكم ، ومن أراد أن يزل صاحبك فقد أراد أن يكفر ، ومن أراد أن يكفر صاحبك فقد كفر قبل أن يكفر صاحبك ) ثم يقول الإمام الأعظم أيضا لابنه ( يا بني إن هؤلاء المختلفين في أبواب الكلام ممن ترى كانوا على قول واحد ودين واحد ، حتى نزع الشيطان بينهم فآلوا بينهم العداوة والبغضاء ، والاختلاف ، حتى كفر بعضهم بعضا ، وظفر منهم إبليس ببغيته (٢) :

(١) نجد هذا الاتجاه على أجمع ما يكون سماحة وتعاضفا لدى أبي بكر ابن العربي في كتابه الممتاز ( المواسم من القواصم ) ، قارن : القسم الأول من هذا الكتاب ، نشرة عجب الدين الخطيب ، وقارن التعليقات الرفيعة القيمة التي علق بها على النص .

(٢) قارن : أبو المؤيد المسكي : مناقب أبي حنيفة النعمان صفحات متفرقة

الأساس الثالث : لعلنا لا نتجاوز الحقيقة إذاقررنا أن نظرية الأشاعرة في الإيمان ، تمثل في هذا الصدد إسهاما بالغ الأهمية ، إذ أنها تجسد الأفق الرحب والنظرة المفتوحة المتطورة التي تسع المسلمين ، وتضمهم جميعا في نطاق الإيمان .

يقول الأشعري : فإن قال قائل ما الإيمان بالله تعالى عندكم ؟ قلنا التصديق بالله ، وعلى ذلك اجتماع أهل اللغة ، قال تعالى ( وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين ) أى بمصدق .

فإن قال قائل : فخذثونا عن الفاسق من أهل القبلة أمؤمن هو ؟ قلنا نعم ، مؤمن بإيمانه فاسق بفسقه وكبريته (١)

ولعل الأشاعرة في ذلك كانوا يصرون عن رأى الإمام على بن أبى طالب رضى الله عنه حين سئل عن خصومه : أكفار هم ؟ قال : من الكفر فروا ، قيل أسلمون هم ؟ قال : لو كانوا مسلمين ما قاتلناهم ، كانوا إخواننا بالأمس ولكنهم بغوا علينا ، فلم يسهم كفاراً ولا مسلمين ، وإنما سماهم بغاة (٢)

ومن خلال هذه النظرة المتساعجة لدى الأشاعرة نقل الفخر الرازى عنهم قولاً جديراً بالاعتبار ، في مسألة جد خطيرة . وهى القول بالجمعية والجهة ، فهل يكفر الأشاعرة : القائلين بهما ؟

يقول الرازى : ( القول الثانى أنا لا نكفرهم ، لأن معرفة التنزيه لو كانت شرطاً في صحة الإيمان لوجب على الرسول ﷺ أن لا يحمكم بإيمان

(١) الأشعري : الممع ص ١٢٣

(٢) القاضي عبد الجبار : الأصول الحسة ص ٧١٣ ، وإيضاح الحق لابن

المرتضى الباقى ص ٤٢٩

أحد إلا بعد أن يتفحص أن ذلك الإنسان هل عرف الله بصفة التنزيه أولاً،  
وحيث حكم بإيمان الخلق من غير هذا التفحص علمنا أن ذلك ليس شرطاً  
للإيمان (١).

— ٣ —

ومن خلال هذه النظرة المتسامحة لا يزال للمذهب الأشعري عندنا  
المكان الأثير في القلب والعقل والوجدان .

فهو لا يزال ذلك المذهب الذي يجمع بين النص والعقل في نسق متسق  
متكامل لا تتكاد تحس فيه نبواً أو شذوذاً ، أو افتعالا .

وهو لا يزال — في جملة — ذلك المذهب الذي يقوم في أساسه على  
إستناد الممكنات ابتداءً إلى الله تعالى القادر المختار وبلا واسطة مثبتاً  
فعل الله الدائم الدائب في السكون في كل لحظة ونفس .

وهو لا يزال — في جملة ذلك المذهب الذي لا يوصد أبوابه أمام  
نسائم الروح ومشاعر القلب ، ولعل لتأخرى الأشاعرة — من أمثال الأمير  
والبيجورى والدردير — إسهام مشكور مقدور مأجور في هذا المجال الرحب  
اللطيب .

وهو لا يزال في — في جملة — ذلك المذهب الذي يرى من تعقيدات  
الفلاسفة ، وتأويلات المعتزلة ، وإغراب الحشوية ، وسطحية النجسة ،  
واحتمل مع ذلك كله بكيان متماسك متوازن ، ويرضى خاصة الأمة ولا  
يصعب على عامتها ، على حـ . تعبير بعض الباحثين (٢) .

وإمام الحرمين - أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد  
ابن حيوية الجويني - غصن من أغصان الدوحة الأشعرية السامقة ، ولد

(١) الرازى : أساس التقديس ص ١٩٧

(٢) حمودة غرابية : مقدمة اللبح للأشعري ص ٥

في العقد الثاني من القرن الخامس الهجري في بلدة «جوين» من أعمال نيسابور، ثم أقام عدة سنين بين مكة والمدينة المنورة في نشاط على متصل، ما بين فتيا ومناظرة ودرس، ومن هنا جاء لقبه الأشهر «إمام الحرمين».

— ٤ —

أما الرسالة التي نتلذذ عليها في بحثنا هذا فهي «العقيدة النظامية».

ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن هذا العنوان ذاته يحمل في طياته أصداء القرن الخامس الهجري بكل ما اضطرم فيه من الأحداث السياسية والفكرية،

لقد قامت الدولة البويهية الشيعية في العراق وفارس وخراسان على أنقاض الدولة العباسية بعد انحلالها إلى دويلات، واستمرت سيطرة البويهيين على تلك الأصقاع حتى العقد الثالث من القرن الخامس تقريبا.

وبما لاشك فيه أن التشيع قد وجد مفاخه الخصب في ظل حماية بني بويه، وبما لاشك فيه أيضاً أن أهل السنة قد لقوا كثيراً من الاضطهاد والعنت في عهدهم.

ومالبت الدهر أن قلب ظهر المجن لدولة بني بويه، فأعقبهم السلاجقة في اعتلاء سدة الحكم على خراسان، وكان السلاجقة يدينون بمذهب أهل السنة، بيد أن الصراع بين الشيعة وأهل السنة لم يحسم بظهور السلاجقة، بل حدث كثير من الفتن والاضطرابات التي يقال إنها كانت سببا في هجرة كثير من علماء أهل السنة من نيسابور، وتطوافهم ببغداد مرة، وبالجزاز مرة أخرى، ومن بين هؤلاء «إمام الحرمين».

وحين تولى (ألب أرسلان) ووزيره نظام الملك مقاليد الأمور اصطنعا وسيلة مثلى لنصرة مذهب أهل السنة، وهي إنشاء المدارس المختلفة

يهدف الانتصار لمذهب أهل السنة ، فأنشأ نظام الملك مدرسة ببغداد .  
وأخرى في نيسابور ، وبجانبهما عدة مدارس أخرى ، وكل مدرسة من  
تلك المدارس حملت اسم نظام الملك .

في مدرسة نيسابور جلس إمام الحرمين في مجلس التدريس والفتيا  
ثلاثين عاما ، ولم إليها رحل تلميذه الأشهر ( أبو حامد الغزالي ) ليدرس على  
يدى إمام الحرمين . مع جم غفير من التلاميذ - المنطق والفقه والأصول  
والجدل ، ولم يفارق التلميذ أستاذه حتى وفاته .

ومما لاشك فيه أن نوعا من علاقة الود الحميمة كانت تربط إمام الحرمين  
بنظام الملك ، بل إن علاقة الود هذه قد امتدت إلى الغزالي نفسه ، فلم تمض  
بضع سنوات حتى جلس الغزالي مجلس التدريس والفتيا في نظامية بغداد ،  
يختلف إليه فيها التلاميذ والأتباع (١) .

فلا غرو إذن أن يهدى إمام الحرمين رسالته التي بين أيدينا إلى نظام  
الملك ، اعترافا بجميله وأياديه على العلم والعلماء من جهة ، وعلى نشر مذهب  
أهل السنة والجماعة من جهة ثانية .

ولقد كتب إمام الحرمين لهذه الرسالة مقدمة تفيض بالثناء والمدح  
والإطراء لنظام الملك ، ولا علينا إن ضربنا عنها الذكر صفحا ، فنظام  
الملك قد استوفى أجره مرتين ، مرة حين دعم أركان العرش السلجوقي  
بهذه السكوكبة النادرة من نخول العلماء ، وأخرى حين خلد التاريخ اسمه ،  
بينما أغفل آلاف الوزراء من قبل ومن بعد ، فسكفاه هذا جزاء .

— ٥ —

ولقد قرأت خمسين ألفا في خمسين ألف ، ثم خليت أذل الإسلام  
يا سلامهم وعلومهم الظاهرة ، وركبت البحر الخضم ، وخضت في الذي

(١) الزبيدي : إتحاف السادة المتقين ص ١٧ ج ١

( ٢ — هوامش على العقيدة )



نهى أهل الإسلام عنه ، كل ذلك في طلب الحق ، وكانت أمرب في سالف  
الدهر من التقايد ، والآن رجعت عن السكل إلى كلبة الحق ، عليكم بدين  
العجائز ، فإن لم يدركنى الحق بلفظه فأموت على دين العجائز . وتختتم  
عاقبة أمرى عند الرحيل على مذهب أهل الحق وكلبة الإخلاص فالويل  
لابن الجوينى ، (١) .

هكذا روى السبكي عبارات إمام الحرمين التى سارت بذكرها إلى كلبان ،  
بحسبانها الدلالة الفاصعة المحتومة لنهاية كل بحث عقلى فى ميدان  
الميتافيزيقا .

فهل كان إمام الحرمين يعلن بذلك الكلمة الأخيرة عن إفلاس المعرفة  
الإنشورية ، وفشل العقل فى الوصول إلى الحقيقة ، وعجز الفسك عن درك  
الحق ؟

هل كان إمام الحرمين بذلك يعرض بمان الندم ، ويود لو استقبل من  
أمره ما استدبر ؟

هل كان إمام الحرمين بذلك ينذر الذين يشقون بالعقل ، ويظلمشون  
إلى الفسك بأن ثقتهم هواء ، وأن اطمئنانهم هباء ؟

إن عبارة إمام الحرمين تحكى مرحلتين مختلفتين ، مرحلة الطلب والفسك ،  
ومرحلة الإنهاء إلى المطلوب والتثبت منه ، أو - إذا توخينا مصطلح إمام  
الحرمين نفسه - مرحلة القصد إلى النظر ، ومرحلة المعرفة .

العقل فى المرحلة الأولى فيه نشاط الشباب وحماستهم واندفاعهم ، بل

ونزقهم أحيانا ، يتدبر ويفكر ، ويتأمل وينظر ، وينشد الحق في كل اتجاه ، حتى ولو كان منبها عنه مخدورا آمنه .

والعقل في المرحلة الثانية فيه رسوخ الشيوخ وثباتهم وطمأنينتهم الواثقة ، يتثبت ويتأكد ، ويتيقن ويطمئن ، وتنقطع عنه الشكوك والريب .

وبرغم ذلك فإن العقل ليس بكاف وحده في هذه المرحلة الثانية ، لأنه إذا لم يسكنحل بنور اليقين ، ويحاط بلفظ الله وبره فهو على خطر عظيم ، وهكذا يطلب ابن الجويني أن يموت على إيمان العجائز بكل ما فيه من رسوخ وثبات قدم على مذهب أهل الحق . بحيث لا يعتريه في اعتقاده شك ولا ريب (١) .

فماذا عن العقيدة النظامية ؟

هل كانت أثارة من المرحلة الأولى ، أو ثمرة للمرحلة الثانية ؟

لقد قيل (٢) إن العقيدة النظامية من أواخر ما ألب إمام الحرمين ، فأكبر الظن إذن أنها تجسد حشكة الشيوخ ورسوخ أقدامهم ، ولذلك فإن قارئها يحس أنها لا تلتزم بحفاف المنطق العقلي الشاحب المجرد في كثير من أفكارها ، ولا يحس أن إمام الحرمين يستعمل فيها مبضع التحليل

---

(١) اعتمدنا في تحليل عبارة إمام الحرمين على لفظة طريفة موجزة أوردها الأمير في حاشيته على الجوهرة ص ٢٥ وما بعدها ، ولو أنه ينسب العبارة إلى الفخر الرازي لا إلى إمام الحرمين .

(٢) زاهد الكوثري في مقدمته للعقيدة ، نقلا عن اللعبة لإبراهيم الحلبي للذاري .

الرياضى الصارم ، بل يحس بالقضايا العقدية فيها مضرحة بالحيوية حيناً  
ومجللة بشيء من التصوف الروحى حيناً آخر ، كما أنه يحس أن إمام الحرمين  
يضع فيها لباب تجربته الروحية والعقلية ، وكأنه يشهد الله تعالى على أنه قد  
قال ما ينجيه من عقاب الآخرة ، وأبرأ ذمته إليه سبحانه .

ولقد اعتمدنا فى هذه الرسالة على الذئرة القيمة التى نشرها الشيخ زاهد والسكوثرى ، وحسبك به من محقق ثبت ثقة .

فإن كان و عملنا هذا زلل فهو مما كسبت أيدينا ، وإن كان فيه غير  
ذلك فإنما هى منة من العليم الوهاب ، وعلى الله قصد السبيل .

تفسيه :

سيجد القارىء نصوص إمام الحرمين موضوعة بمفردها بين خطين .

## القول فيما يجب معرفته في قاعدة الدين

يدور حديث إمام الحرمين ههنا حول أمرين جوهرين نجمتهما فيما يلي :

١ - أن أقسام الحكم العقلي ثلاثة : هي جواز الجائز ووجوب الواجب وإسالة حالة المستحيل .

٢ - أن كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة ينقسم إلى بديهي ونظري .  
ولقد وصف إمام الحرمين المعرفة بهذين الأمرين بوصفين ، فهي معرفة واجبة من ناحية ، وهي قاعدة الدين من ناحية أخرى .

فما معنى الوجوب الذي يقصد إليه أبو المعالي في هذا الصدد ؟

إن الوجوب يمكن أن يفهم على نحوين : فهو إما امتناع الإنفكاك عقلا ، كما هو معنى المزوم العقلي ، وإما تعلق المدح عاجلا والثواب آجلا بفعل ما يوصف به ، وتعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا بتركه (١) .

إن أقسام الحكم العقلي مبادئ فطرية مركوزة في النفس وتصوراتها ، ضرورية حاصله لمن لم يمارس طرق الاكتساب (٢) ، ومن هنا فإن معنى الوجوب ههنا منصرف إلى النحو الأول ، وتكون عبارة إمام الحرمين (فيما يجب معرفته) حاكية عن الأمر الواقع السكّان ، لا عما ينبغي أن يكون .

ولعل إمام الحرمين كان يقصد إلى تأكيد هذه القضية حين ذكر في (الإرشاد) أن العقل بعض العلوم الضرورية ، بمعنى إستحالة الاتصاف

(١) الكتبوري على الجلال ١٧٨ ج ١ ، وعبد السلام على الجوهرية ص ٣١

(٢) المواقف ص ١٠٥ ج ٣ والمقاصد ص ٨٥ ج ١

يه — أى بالعقل — مع تقدير الخلو عن هذه العلوم ، فإن ثمة علوماً لا يغفل العاقل منها البتة ، ولا يشاركه فيها من ليس بعاقل ، كتجوز الجائزات واستحالة المستحيلات ، وكالعالم باستحالة اجتماع الأمور المتضادة (١) .

ومنذ إمام الحرمين أضحى الاهتمام بهذه الأحكام العقلية تقليداً لا حثاء الأشاعرة ، ولقد فطن البيجورى إلى هذه النقطة فقال ( وينبغي الإعتناء بتلك الأحكام ، لأن إمام الحرمين يقول بأن معرفتها هى العقل . بناءً على أنه العلم بوجوب الواجبات ، وجواز الجائزات ، وإستحالة المستحيلات ) (٢) .

فم ما معنى كون المعرفة بتلك الأقسام قاعدة الدين ؟

لا شك أن محور العقيدة الدينية يرتكز فى أساسه وجوهره على قضية إثبات الصانع ، ولقد درج المتكلمون — من معتزلة وأشاعرة — على الدخول إلى هذه القضية من باب واحد ، هو باب حدوث العالم ، وحدث العالم — بدوره — لا يتم الشروع فيه إلا بتقديم مقدمات تحتلط فيها الأبحاث العقلية الماضية بالأبحاث الطبيعية الفيزيائية — على النحو الذى سنراه فيما بعد — كإثبات الجوهر الفرد ، وإثبات الأعراض ، وملازماتها للجواهر . . الخ .

ولعل إمام الحرمين — حين جعل تلك المعرفة بأقسام الحكم العقلى هى — وحدها — قاعدة الدين — قد قصد أن يلمح إلى أنه سوف يتهج نهجاً مختلفاً عن النهج السابق الذى أخذ به المتكلمون ، بل أخذ به هو نفسه فيما كتبه قبل النظامية من مؤلفات .

(١) إمام الحرمين : الارشاد ص ١٥ - ١٦ ، وينسب صاحب الخريدة

هذا القول للباقلانى ص ٢٠

(٢) البيجورى على الجوهرة ص ١٨ ، وقارن تقريرات الأجهورى

بالحامش .

## النظر في مدارك العقول

يقول إمام الحرمين في مستهل كتابه ، الارشاد : (أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعاً القصد إلى النظر الصحيح المنفصلي إلى العلم بحدث العالم) (١) .

فمن ما يقصده إمام الحرمين من النظر ههنا - أى في النظامية - هو عين ما يقصده هناك - أى في الارشاد ؟

بعبارة أخرى . . هل يقصد إمام الحرمين من النظر - في النظامية - معناه الاصطلاحي الذي كثرت الآراء في تحديده ؟

لو كان الأمر كذلك لما ساغ له أن يقسم هذا النظر - بعد أسطر - إلى ما تحيط به بديهية العقل - أى الضروري - وإلى ما تقدمه نظر - وهو النظرى - فالشيء لا ينقسم إلى نفسه وشيء آخر ، ومن هنا فإن أكبر الظن - إن لم يكن أكبر اليقين - أن هذا غير ذلك .

وأ أكبر الظن أيضاً أن المراد بالنظر ههنا مطلق النظر ، أى الفسك ، أو البحث ، أو التفتن (٢) ، ولكن إغفاء إمام الحرمين ههنا عن النظر بالمعنى الاصطلاحي لا يعنى أنه أغفل البحث فيه .

يقول إمام الحرمين في موضع آخر : الفسك قد يكون لطلب علم أو ظن ، فيسمى نظراً ، وقد لا يكون فلا يسمى نظراً كما كثرت حديث النفس (٣)

(١) الارشاد ص ٣ ، وهذا ينفي ما نسبته الطوسي إلى إمام الحرمين من أنه قال إن أول الواجبات هو الشك . . قارن الطوسي : نقد المحصل ص ٤٧

(٢) قارن هنا بما ذكره القاضي الجبار في هذا الصدد : شرح الأصول الخمسة ص ٢٥

(٣) الشامل نقلاً عن المواقف ص ١٩٤ ج ١

ويعبر في (الإرشاد) بين نفس الفكرة قائلاً : النظر هو الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن (١) .

هذا التعريف الذي استقاه إمام الحرمين من القاضي الباقلاني (٢) يجعل الفكر أعم من النظر ، لأنه — أعنى الفكر — يضم النظر وحديث النفس ، هذا من جهة ، ومن جهة ثانية فإنه يجعل الظن مطلوباً للنظر ، وهذا من النظر ، ومن أجل هذا تناوله المنأخرون بالنقد ، لأن الظن إما أن يكون مطابقاً للواقع ، فهو علم ، وإذن لأمدة البينة لإضافة غلبة الظن إلى التعريف ، وإما أن يكون غير مطابق للواقع ، فهو مساو للجهل ، والعاقلة لا يطلب جهلاً .

ولقد تصدى صاحب المواقف للرد على هذا الانتقاد ، فأبان عن أن الظن قد يكون مطلوباً بذاته بقطع النظر عن مطابقته للواقع أو عدم مطابقته له ، كما في الإجتهدات العلمية الفقهية . (٣)

النظر إذن « بغية للحق » على حد تعبير إمام الحرمين ، ومن ثم كان مضاداً للعلم لأنه — أي النظر — بحث عنه وطلب له ، وابتغاء للتوصل إليه ، فلو كان العلم حاصلًا لما طلب ، ومضاد للجهل أيضاً إذا كان جهلاً مركباً ، لأن الجاهل حينئذ مصمم على جهله ، جازم بما هو خلاف الواقع (٤) .

(١) الإرشاد ص ٣

(٢) المواقف ص ١٧٩ ج ١ والمقاصد ص ٢٤ ج ١

(٣) المواقف ص ١٩٠ ج ١

(٤) الشامل ص ٩٧ ، والإرشاد ص ٥ ، والرازي : المحصل ص ٤٤ ،

والمواقف ص ٢٤٩ ج ١

النظر في مدارك العقول إذا تم على صحته وسداده أفضى إلى العلم بجواز جائز أو وجوب واجب أو استحالة مستحيل :

لكي تقترب من فهم هذا النص ينبغي علينا بداءة أن نعرض لنظرية أبي المعالي في قضية علاقة النظر بالعلم ، وكيفية إفادته له ، فعنده أن النظر الصحيح إذا تم على سداده ، ولم تعقبه آفة تنافي العلم حصل العلم بالمنظور فيه عن الاتصال عقيب النظر ، بحيث يمتنع أن يحل الناظر المدلول لإثر إنتهاء النظر (١) .

فإمام الحرمين ههنا يرفض موقفين سابقين في هذه القضية ، موقف الفلاسفة القائلين بإيجاب النظر للعلم عن طريق العقل الفعال (٢) ، وموقف المعتزلة القائلين بأن النظر «يولد» العلم .

والتوليد هو أحد الأفكار الأساسية لدى المعتزلة ، ذلك أنهم — كما يقرر القاضي عبد الجبار — قد رأوا أن ما يتعلق بالفاعل ويضاف إليه فلا بد أن يكون لاختياره فيه مدخل ، فماذا يكون حال المسبب الذي يقع بعد حصول سببه ؟ إن الفاعل لم يباشر باختياره إلا السبب وحده ، ثم تقع المسبب بعدئذ فكأنه لا دخل لإرادة الفاعل فيه ، حتى لقد انتهى نفر من المعتزلة — كالجاحظ وثمامة بن أشرس — إلى أن الأمر الوحيد الذي يفعله الفاعل باختيارهم هو إراداتهم وحدها ، وما عدا ذلك فهو متولد ، لا ينسب لهم ، ولا يضاف لفعالهم .

(١) الارشاد : ص ٦ و ص ٢٣٠ وما بعده .

(٢) قارن : المواقف ص ٢٤٦ ج ١ والمقاصد ص ٢٦ ج ١ .



ولقد هاجم الأشاعرة — وفي الذروة منهم إمام الحرمين — هذه النظرة التي تطيح بكثير من الثوابت في عالم الفكر والواقع على سواء ، بل إن القاضي عبد الجبار نفسه — وهو أحد جهابذة المعتزلة — قد هاجم تطرف بعض المعتزلة في بسط قضية التوليد : وتعليق الأحداث الكونية على الطوائع ، بما لا محل لإفاضة القول فيه (١) .

إذن فالمعتزلة يرون أن النظر هو ما يفعله المرء باختياره ، أما المعرفة الحاصلة بسبب النظر فإنها تحدث عندهم وجوباً عن طريق التوليد .

ثمة موقف ثالث من هذه القضية هو موقف الشيخ أبي الحسن الأشعري ومؤاده أن العلم يحصل عقيب النظر عادة من غير وجوب عنه أو عليه تعالى ، وتنطوي هذه الجزئية تحت قضية أساسية عند الأشعري ، وهي أن جميع المملكنات مستندة إلى الله تعالى القادر المختار ابتداءً وبلا واسطة ، فلا علاقة عند الأشعري بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض (٢) .

و ثمة موقف ثالث ؟ اتخذته الفخر الرازي ، رافضاً هذه المواقف جميعاً ، فالأصح عنده هو القول بوجوب العلم بعد النظر ، لكن لا على سبيل التوليد ، كما هو رأي المعتزلة ، بل على سبيل اللزوم العقلي ، فكل من علم أن العالم متغير ،

(١) عبد الجبار : الأصول الخمسة ص ٣٨٧ — ٣٩٠ ، والامدى غاية المرام : ص ٨٥ — ٨٦ ، والرازي : المحصل ونقده ص ٤٨

(٢) قارن الغزالي : تهافت الفلاسفة : المسألة السابعة عشرة ص ٢٣٩ وما بعدها ، والمواقف ص ٢٤١ — ٢٤٣ ج ١ ، والدواني على العقائد ص ٢٠١ وما يليها .

وكل متغير ممكن، فمع حضور هذين العليين يستحيل أن لا يعلم أن العالم ممكن،  
والعلم بهذا ضروري (١).

ويوضح الطوسي موقف الرازي، فيقول: إنه وافق الأشعري في كون  
المعرفة من فعل الله تعالى، ووافق المعتزلة في كونها واجبة الوقوع بعد النظر  
وخالف الأشعري في قوله ليس بممتنع أن لا يخلقها، وخالف المعتزلة في  
أنها من فعل الناظر (٢).

والحق أن هذا الموقف الثالث الذي اتخذه الرازي يمتد بحدوده إلى إمام  
الحرمين، بل إلى الباقلاني قبله كما ألمح إلى ذلك صاحب المواقف ونصير الدين  
الطوسي على عجل، فإمام الحرمين يقول بعبارة صريحة: إذا كان النظر  
لا يولد العلم ولا يوجبه إيجاب العلة لمعلولها، فما معنى تضمنه له؟ قلنا:  
المراد بذلك أن النظر الصحيح إذا استبق، وانفتحت الآفاق بعده، فيتيقن  
عقلا ثبوت العلم بالمنظور فيه، من غير أن يوجب أحدهما الثاني أو وجوده  
أو يولده (٣).

وكانى بإمام الحرمين — ثم الرازي بعده — يريدان إثبات التلازم العقلي  
بين النظر والعلم بل بين الأسباب ومسبباتها جميعاً، ويريدان — في الآن  
نفسه — أن بظلال على ولائها للقضية الأشعرية الكبرى، وهي استناد  
الحوادث ابتداءً إلى الله تعالى القادر المختار.

(١) المحصل ص ٤٧ والمواقف ص ١٠٢ وص ٢٤٦ ج ١، والمقاصد  
ص ٢٦ — ٢٧ ج ١ والدواني على العقائد ص ٢٠٩ وما يليها.

(٢) الطوسي: نقد المحصل ص ٤٨

(٣) الارشاد: ص ٦ — ٧

والسؤال ههنا : هل من الممكن للجويني والرازي أن يجمعا بين أمرين  
يبدوان متنافرين ، دون أن يكون قوْلها بالتلازم العقلي مدخلاً إلى  
اتهامهما بالقرب من مذهب الاعتزال ؟

لقد حاول الرجلان جهدهما أن يصنعا هذا الصنيع ، ويحس القاري  
لحديث إمام الحرمين في هذا الصدد أن الرجل لا يدخرو سعا في سبيل ذلك ،  
بل يكاد يحس أنه — أعني الجويني — أكثر استمساكاً بتلك القضية  
الأشعرية الكبرى ، وأكثر حرصاً عليها من صاحبه ، أما صاحبه — أعني  
الرازي — فإنه يذكر تلك القضية متبرعاً بها في فتور لاحاسنة فيه ، ولا  
حرارة فيقول (والحق عندي أنه لا مانع من استناد كل المملكتين إلى الله  
تعالى ، ولسكنها على قسمين ، منها : ما إمكانه اللازم لهايته كافٍ في  
عن الباري تعالى ، فلا جرم يكون وجوده فائضاً عنه من غير  
شرط ، ومنها ما لا يمكن إمكانها في فيضانها عنه ، بل لابد من حدوث  
أمر قبل حدوثها ، فتم استنادت للوجود استعداداً تاماً صدرت  
عن الباري تعالى ووجدت منه ، ولا تأثير للوسائط أصلاً في الإيجاد ، بل  
في الإعداد (١) .

على هذا التساؤل الذي طرحناه عما قليل أجاب صاحب المواقف بالنفي  
القاطع ، فقال فيما يشبه الاستنكار : وهذا المذهب — يعني قول الفخر  
الرازي — لا يصح مع القول باستناد الجميع إلى القادر المختار ، ومع

---

(١) الباحث المشرقية ص ٥٠٩ ج ٢ وأيضاً الدواني على العقائد  
ص ٢١٧ ، وإن كان السكندري ص ٢١٧ — ٢١٨ يحاول أن يحدد  
للرازي تبريراً لهذا الفتور فيذكر أن قوله (والحق عندي) هو الحق  
عنده في توجيه كلام الفلاسفة ، لا أنه الحق المعتقد عنده .

القول بأنه لا يجب عليه تعالى شيء وإنما يصح لو حذف هذا القول، وجوز أن يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عقلا، وإن كان الشكل واقعا بقدرته، وذلك كما تقول المعتزلة في أفعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم (١).

إذن فصاحب المواقف يرى في هذا الوجوب العقلي عند الجويني والرازي اقتراباً من مذهب المعتزلة، بل التزاماً بما يقولونه من وجوب الواجبات عليه تعالى تأسيساً على قولهم بالتحسين والتقيح العقليين، كما يرى فيه تنصلاً من القضية الأشعرية الكبرى في استناد الأشياء إلى الله تعالى ابتداءً وبلا واسطة.

والحق أن صاحب المواقف كان متحرجاً في نسبة هذا القول إلى الباقلاني والجويني، فحكي اقتداء الرازي بهما في هذا القول بصيغة التضعيف، وحاول عبثاً تبرئتهما منه في عجلة خاطفة قائلاً (ورد بأن مرادهما الوجوب العادي دون العقلي).

لكن الحق أيضاً أن إمام الحرمين صريح في القول بالتلازم العقلي، بما لا يمكن تأويله ولا الرد عنه إلا تمحلاً واعتسافاً.

فهل نوافق نحن صاحب المواقف على تفسيره للقضية الأشعرية الكبرى بحيث تتعارض مع القول بالتلازم العقلي بين الأسباب ومسبباتها؟

يقول الجلال الدواني (ومن البين أن الأشعرى لا ينكر أن لبعض الأشياء لزوماً عقلياً مع بعض، مع أن الشكل مستند ابتداءً إليه تعالى،

وكيف ينكر أحد من العقلاء أن العلم بأحد المتضايين يستلزم العلم بالآخر، وأن تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء إجمالاً وتفصيلاً، وإنما ينكر — أى الأشعرى — التوقف على غير إرادة الله تعالى (١).

ومؤدى كلام الدوانى أن ثمة فرقاً بين التلازم والتوقف، فالأسباب ومسبباتها — عند الجوينى والرازى — متلازمة، ولكن المسببات غير متوقفة على الأسباب، والتوقف — بما يعنيه من احتياج البارى تعالى فى أفعاله إلى الممكنات — هو وحده المخدور عن أهل التحقيق — على حد تعبير الكلينوى (٢)، أما التلازم فهو غير قادح مطلقاً فى إستناد الممكنات بأسرها إليه تعالى إبتداءً.

فنحن نشاطر الدوانى — وشراحه والمعلقين عليه — إنكارهم لتفسير صاحب المواقف للذهب الأشعرى تفسيراً يفرغه من التلازم العقلى، ونشاطهم كذلك ما انتهوا إليه من عدم التعارض بين رأى الجوينى والرازى فى التلازم العقلى، وبين القضية الأشعرية الكبرى فى إستناد الممكنات إلى الله تعالى القادر المختار ابتداءً وبلا واسطة.

يركز إمام الحرمين نظريته هذه فى التلازم العقلى فى قوله (إن النظر إذا تم «أفضى» إلى العلم)، وههنا تتوقف هنية لنرى كيف جعل إمام الحرمين «القصود إلى النظر» أول الواجبات على المكلف، خلافاً لما نسبته إليه الطوسى من القول بأنه الشك ( ).

(١) الدوانى على العقائد العضدية ص ٢١٣ — ٢١٤

(٢) حاشية الكلينوى على الدوانى ص ٢١٤

(٣) الإرشاد ص ٣، والمواقف ص ٢٧٦ ج ١، وتقد المحصل ص ٤٧

وها هو — منذ هذا النص — يطبق مقولته هذه في القصد إلى الغرض،  
فيشرع في تأسيس قاعدة الدين على النحو الذي سوف نراه فيما بعد .

من الممكن تعريف الواجب العقلي بأحد تعريفين : الأول أنه  
ما لا يتصور في العقل عدمه ، والثاني أنه ما لا يقبل الانتفاء (١) .

وفي التعريف الأول ثغرة يسدها التعريف الثاني ، فالتعريف الأول  
قد ربط بين الواجب وبين تصور العقل له ، مع أن الواجب واجب في  
نفسه ، سواء وجد عقل أو لم يوجد ، وسواء أدركه عقل أم لم يدركه ،  
ولذلك هدف التعريف الثاني إلى جعل الواجب ثابتاً في نفسه ، متحققاً في  
حد ذاته ، أى في الواقع ونفس الأمر ، ومن ثم فهو غير مرتبط بوجود  
العقل المدرك ، أو بإدراكه له .

ولعل التعريف الثاني أقرب إلى روح إمام الحرمين الذي أكد على  
ضرورة ثبوت الأدلة العقلية دون ربطها بإدراك العقول لها ، فالأدلة  
العقلية — كما ينص إمام الحرمين — تدل في نفسها ، ودلائلها من صفات  
ذواتها ، فلو أحدث الله السموات والأرض ولم يحدث عقلاً ينظر ويستدل  
فالأدلة أدلة مع انتفاء المستدلين (٢) .

وفي المقابل يمكن تعريف المستحيل بأحد تعريفين يسد الثاني منهما

---

(١) المواظف ص ١٠٥ ح ٣ ، وشرح المقاصد ص ٨٤ ج ١ ، والأمير على  
الجوهرة ص ٣٢ - ٣٣ ، وحاشية الصاوي على شرح الخريدة ص ٢٠ - ٢١ ،  
والبيجورى على الجوهرة ص ١٨  
(٢) امل ص ١٠٦ وما بعدها .

ثغرة في الأول ، فهو ما لا يتصور في العقل وجوده ، أو هو ما لا يقبل الشك .

أما الجائز فهو ما يصح في العقل وجوده تارة ، وعدمه تارة أخرى .  
 لكن هذه التعريفات — في حقيقتها — تعريفات لفظية ، فلقد سبق أن رأينا أن هذه المعاني أمور ضرورية مركوزة في النفس ، فتصوراتها ضرورية حاصلة لمن لم يمارس طرق الاكتساب ، ومن رام تعريفها — كما يقول صاحب المواقف — فقد عرف كل واحد من الثلاثة إما بأحد الآخرين أو بسلبه (١) .

ومن الجدير بالانتباه في هذا الصدد أن كثير من السكاكين قد عدل عن تعبير الجواز إلى تعبير الإمكان ، وسنجد إمام الحرمين يزوج بينهما ، لكن الإمكان قسمان : إمكان عام ، بمعنى عدم الاستحالة الصادق بالوجوب أو بالجواز ، أو بتعبير الجرجاني : سلب الضرورة عن أحد الطرفين ، وإمكان خاص بمعنى عدم ضرورة الوجوب والإمتناع معاً ، أو بتعبير الجرجاني أيضاً : سلب الضرورة عن الطرفين ، ولعل من الواضح أن الجواز ههنا مساو للإمكان الخاص الذي سلبت فيه الضرورة عن الطرفين معاً (٢) .

وهذه العلوم يختص بدرهما ذوو العقول السليمة وأولو الفطنة المستقيمة .

يبدو أن إمام الحرمين يشير ههنا إلى أن مناط التكليف هو العقل ،

(١) المواقف ص ١٠٥ — ١٠٦ ص ٣ والمقاصد ص ٨٥ ج ١

(٢) ابن سينا . النجاة — القسم الأول ص ٦٨ — ٦٩ والجرجاني :

والعقل عنده — كما سبق أن رأينا — هو العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات ، واستحالة المستحيلات .

ويوضح لنا الفخر الرازي هذه الفكرة فيقول : إن العقل غريزة يلزمها هذه العلوم البديهية عند سلامة الحواس ، فالعقل لو لم يكن علوماً ضرورية لصح إنفكاك العقل عن هذه العلوم ، ووجوده خلواً منها ، وهذا محال ، لاستحالة أن يوجد عاقل لا يعلم شيئاً مطلقاً ، ولإستحالة أن يكون المرء عالماً بجميع العلوم ولا يسمى عاقلاً (١) ؟

ويزيد صاحب المواقف هذه الفكرة إيضاحاً فيقول : ألا ترى أن كل عاقل يعلم أنه هو نفسه يجب كونه حيواناً ، ويمكن كونه كاتباً ، ويستحيل كونه حجراً (٢) ؟

هذا التصور الأشعري للعقل على أنه «فاعلية» و«ممارسة» و«نشاط» يقف من التصور الأفلاطوني ، والأفلاطوني المحدث للعقل على طرف النقيض بلا عدل ولا شفاعة .

فمنذ سقراط — بل منذ أفكساغوراس — أعرب الإغريق عن دهشتهم وإعجابهم «بالعقل» الذي نظم الأشياء ، ثم جاء أفلاطون محاولاً تفسير التغير والضرورة في العالم المادي ، فعثر على فكرة التعقل باعتبارها محور الثبات ومرتكز الرسوخ ، ومن ثم انطلق بهذا التعقل مرتفعاً به وبموضوعاته إلى عالم علوى مفارق للمادة ومستقل عنها ، وكذلك فعل أرسطو حين وصف المحرك الأول الذي لا يتحرك بأنه دائم التعقل لذاته (٣) .

(١) الرازي : المحصل ص ١٠٤ ، وهذه الفكرة قد استقاها الرازي من

الإرشاد ص ١٥ — ١٦

(٢) المواقف ص ١٠٥ ج ٣

(٣) جون رايس : الواحد الأفلوطيني والخير الأرسطي ، بحث

بالإنجليزية نشر بمجلة الميتافيزيقا عدد سبتمبر سنة ١٩٧٣

(٣ — هو أمش على العقيدة)



ثم تلقف أفلوطين فكرة « العقل المفارق » ، وعلى يديه تم لها النضج ، وعنده اتخذت صورتها الأخيرة التي وصات إلى فلاسفة المسلمين ، متبرقة في « أنولوجيا » الزعومة النسبة لأرسطو ، فلقد جعل أفلوطين العقل يحتل مرتبة كوقية سامقة تذبجس عن الواحد انبجاساً مباشراً ، وفي هذا العقل توجد الأشياء كلها بالفعل معاً ، وهذا العقل يعرف الأشياء — لا كمرقتها لذواتها — بل فبق ذلك وأفضل (٢) .

هذا خصمان اختصموا في العقل ، الأشاعرة والإغريق ، فأما الأشاعرة فقد فهموا العقل « فعلاً » و « نشاطاً » ، والتحاماً بالعلوم والمعارف ، ونفاذاً إلى قلب الأشياء ، أما الإغريق فقد زعموا أن العقل من « صقع الربوبية » (٣) على حد تعبير ابن سينا ، وتجاوزوه مفارقاً ، مشرفاً على الكون من علياه ، غارقاً في تأمله لذاته وعاشقاً لها !!

ثم كل قسم منها ينقسم إلى ماتحيط به بديهة العقل من غير نظر واعتبار ، وطلب واقتكار ، وإلى ماتقدمه نظر .

يتناول إمام الحرمين أقسام العلم في كتابه الارشاد فيقرر أن العلم قديم أو حادث ، فالعلم القديم صفة البارئ تعالى الموجب له سبحانه حكم الإحاطة ، والمتقدس عن كونه ضرورياً أو كسبياً .

(١) أنولوجيا: الميمر الخامس ص ٧٠ ، والسابع ص ٨٧ ، والعاشر ص ١٣٤ ، والثاني ص ٣٠ - ٣٣ - ٣٧

(٢) ابن سينا: إلهيات الشفاء: المقالة الثامنة — الفصل السابع ص ٣٦٥

أما العلم بالحادث ، فينقسم إلى الضروري ، أو البديهي ، والعكسي ، فالضروري هو العلم بالحادث غير المقدور للعبد ، مع الاقتران بضرر أو حاجة ، والبديهي كالضروري — أى فى كونه غير مقدور للعبد — غير أنه لا يقترن بضرر أو حاجة ، وقد يسمى كل واحد من القسمين باسم الثانى ، وذلك كعلم المرء بنفسه ، والعلم باستحالة اجتماع المتضادات ونحوها ، أما العلم العكسي فهو العلم بالحادث المقدور بالقدرة الحادثة ، ثم كل علم عكسي فهو نظري ، وهو الذى يتضمنه النظر الصحيح فى الأدلة (١) .

هناك مصطلحات عدة تدور على ألسنة المتكلمين: الضروري ، والبديهي ، والاكتسابي ، والنظري ، والاستدلالي .

فالضروري والبديهي متقاربان — بل مترادفان — فى كثير من كتابات المتكلمين ، فما البداهة إلا أول التوجه من غير احتياج إلى فكر ، وكذلك الضرورة ، ولقد رأينا أن إمام الحرمين يجعل الضروري والبديهي معاً يشتركان فى خصيصة واحدة ، وهى أنهما غير مقدور عليهما الإنسان ، أى أن المعرفة الضرورية أو البديهية هى المعرفة الحاصلة للإنسان دون مباشرة الأسباب بالإرادة والاختيار كالعلم بجوعنا وعطشنا وألمنا ، وكالعلم بأن الكل أعظم من الجزء ، ولكنه أعطانا فرقاً دقيقاً بينهما هو أن الضروري مصحوب بضرر أو حاجة كعلم المرء بجوعه وعطشه وألمه . ولقد فطن الجرجاني إلى العلاقة بين الضرورة والضرر فقال إن الضرورة مشتقة من الضرر ، وهو النازل مما لا مدفع له (٢) .

(١) الارشاد ص ١٣ — ١٤

(٢) الجرجاني : التعريفات : ص ١٢٠

أما البديهي — فهو وإن كان حاصلًا للمرء من غير اختيار — إلا أنه غير مصحوب بمثل هذه الحاجة الملجئة ، كالعلم بأن السكك أعظم من الجزء ، وكالعلم باستحالة اجتماع المتضادات .

أما الاكتسابي فهو العلم الحاصل بالكسب ، أى بمباشرة الأسباب بالإرادة والاختيار ، فهو إذن مقدور بالقدره الحادثة — على حد تعبير إمام الحرمين — لسكن الأسباب التي يحدث بها هذا العلم فختلفه ، وقد يكون السبب هو النظر في الدليل العقلي ، فيسمى السكبي حينئذ نظرياً أو استدلالياً وقد لا يكون السبب ذلك ، بل قد يكون استعمال الحواس — عملاً متممداً مقصوداً ، كشدة تحديق العين مثلاً في المبصرات ، أو تركيز الانتباه السمعى في الإصغاء إلى المسموعات ، فيسمى حينئذ كسبياً ، ولكنه ليس نظرياً أو استدلالياً ، كما قد يكون بتصفية النفس وإعدادها للعرفة ، فيسمى كسبياً ، ولكنه ليس نظرياً أو استدلالياً .

إذن فالضرورى قد يقال في مقابلة السكبي الشامل للنظري الاستدلالى ، ولغير النظري الاستدلالى ، وقد يقال — أى الضرورى — في مقابلة النظري الاستدلالى وحده (١) ، وإلى هذا المعنى الأخير قصد إمام الحرمين في هذا النص الذى نحن بصددده .

وبناءً على هذا الانقسام إلى ضرورى ونظري تكون الأقسام ستة ، فنخل الجرم حينئذ من الفراغ : واجب ضرورى ، ووجوب القدم لله تعالى : واجب نظري ، وخلو الجرم من الاتصاف بالحركة والسكون في وقت واحد : مستحيل ضرورى ، وشريك البارى تعالى عن ذلك علواً كبيراً :

---

(١) قارن : المواقف ص ٩٠-٩٧ ج ١ ، والعقائد النسفية وشروها

ص ٦٤-٦٧ ، والمقاصد ص ١٥-١٦ ج ١ ، والمطالع ص ١٥-١٦

مستحيل نظري ، وثبوت الحركة أو السكون للجسم : جائز ضروري ،  
وتعذيب المظيع وإثابة العاصي : جائز نظري (١) .

وكل نظر يجربه العقل في ضرب من هذه الضروب فلا بد له من مستند  
ضروري ومعتقد بديهي .

فطر العقل الإنساني على عدم الرضا إلا باليقين ، ومن ثم فإن الأقسام  
النظرية الثلاثة لا بد أن ترتكز في أسامها على أسس يقينية ، فلا استدلال  
النظري قد يستنتج من استدلال نظري سابق عليه ، ولكن ليس يذهب  
ذلك إلى غير نهاية — على حد تعبير ابن سينا — بل لا بد أن يقته إلى  
مصدقات بها ومتصورات بلا واسطة ، فهذه المعارف اليقينية إذن  
إليها المنتهى (٢) .

فأهذه المعارف اليقينية التي هي « المستند الضروري » و « المعتقد  
البديهي » ؟

إنها إما الحسيات كالعلم بأن الشمس مضيئة والنسارة حارة ،  
أو الوجدانيات كعلم كل واحد بجوعه وشبعه ، وإما البديهيات كالعلم بأن  
النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان .

فالوجدانيات قليلة النفع في العلوم ، لأنها غير مشتركة فلا تقوم حجة

(١) إمام الحرمين : لمع الأدلة ص ٧٩ — ٨١ ، وحاشية الأمير

ص ٣٣ — ٢٥

(٢) ابن سينا : النجاة ص ٦٠ ، والرازي : المحصل ص ٢٠ ، والمواقف

ص ١٢٣ ج ١

على النير الذى قد لا يجد فى باطنه ما وجدناه وأما الحسيات والبدييات فهما العمدة فى العلوم ، وهما يقرمان حجة على الغير (١) .

وبيان مارتبناه بالمثال فى كل قسم : فالجواز البديهى الذى يتبدره العاقل من غير عبر وفكر ونظر هو ما يحيط به العاقل إذا رأى بناءاً من جواز حدوثه ، فيعلم قطعاً على الارتجال أن حدوث ذلك البناء من الجائزات ، وكان لا يتمتع فى العقل أن لا يبنى .

شرع إمام الحرمين فى ضرب الأمثلة على كل قسم من هذه الأقسام الستة ، فبدأ بالجواز البديهى ، مؤكداً أن بداة هذا المفهوم تعنى أنه يحدث للإنسان دون سابق تأمل أو تدبر أو تفكر ، فإذا رأى الإنسان بناءاً ما أدرك لأول وهلة أو على الارتجال ، أنه قد بنى ، وقد كان يمكن أن لا يبنى ، فلا يصرفه تحقق البناء وثبوته فى الواقع من أن يتصور فى عقله انعدام هذا البناء .

لأنه ليحق لنا أن نقارن فى هذا الموضع بين شيخ الأشاعرة لإمام الحرمين ، وبين شيخ الفلاسفة ابن سينا ، وقد كانا متعاصرين أو متقاربين .

فى مقابل قضية الجواز التى طرحها إمام الحرمين يطرح ابن سينا قضيته الشهيرة فى الممكن لذاته والممكن بغيره ، وهى تعتمد على أن للممكن اعتبارين ، فله اعتبار من حيث ذاته ، وله اعتبار من حيث تحققه بالفعل ، فهو من حيث ذاته لا ضرورة فيه بوجه — أى لا فى وجوده ولا فى عدمه — ،

(١) المحصل ص ٢٠ وما بعدها ، والمواقف ص ١٢٤ — ١٢٥ ج ١ ، والمقاصد ص ١٩ — ٢٠ ج ١ وقارن أيضاً يحيى هويدى : منطق البرهان ص ٣٩ — ٥٣

هو بذاته مقتضى لإمكان الوجود ، وهو من حيث تحققه بالفعل واجب الوجود بالغير (١) .

فها نحن أولاء نرى انقساماً في الممكن — أو الجائز — إلى نحوين عند الرجلين جميعاً ، فهذا النحوان عند شيخ الأشاعرة هما: حدوث الجائز بالفعل وتصور العقل عدمه ، والنحوان المقابلان لهما عند شيخ الفلاسفة هما الممكن الواجب بالغير ، والممكن في ذاته .

عند هذا الانقسام تقف حدود التشابه بين الرجلين ، وبعد هذا الانقسام يختلف الرجلان وتباين اتجاهات تفكيرهما .

فشيخ الأشاعرة كان أقرب إلى البداهة المباشرة من شيخ الفلاسفة ، لأن هذا الأخير قد انطلق من هذا الانقسام إلى القول بأن الممكن زوج تركيبى من الماهية والوجود ، فالذى له من ذاته هو الماهية غير المقتضية للوجود أو للعدم ، والذى له من غيره هو الوجود المعطى له من معط (٢) .

أما القضية عند إمام الحرمين فقد كانت أكثر بساطة ، لأنه كان يقصد إلى تأسيس معتقد ، لا إلى تشييد مذهب ، ومن ثم اعتمد على بداهة الإحساس التى هى كالقدر المشترك بين العقلاء ، وبداهة الإحساس هذه هى التى جعلت الامكان — عند إمام الحرمين — ينتهى إلى الحدوث الزمانى الذى الذى يعنى افتتاح الوجود وابتدائه بعد العدم على النحو الذى سنراه فيما بعد .  
ع نحو أكثر تفصيلاً .

---

(١) إلهيات الشفاء : المقالة الأولى — الفصل السادس : ص ٣٧ — ٤٢ ،

والنجاح ص ٢٢٤ — ٢٢٧

(٢) إلهيات الشفاء : المقالة الأولى — الفصل السابع ص ٤٣ — ٤٧

ولسكن ماذا يقصد إمام الحرمين في هذا النص من « البناء » الجائز الوجود والعدم ؟

لعله يحق لنا أن نستنتج أنه يقصد منه « الجسم » ، والجسم عنده :  
ماتألف من جوهرين فردين فصاعداً ، أما الجوهر عنده فهو المتحيز أو ماله  
حجم .

فهذا البناء عنده جسم متألف من جواهر مجتمعة ، أى أنه انصف  
بصفة « الاجتماع » حين بنى ، ويجوز عليه الاتصاف بصفة « الافتراق »  
حين يهدم .

والاجتماع والافتراق ، والحركة والسكون هي الأركان الأربعة على  
النحو الذى سنراه فيما بعد (١)

ثم يطرد حكم الجواز في صفاته وسماته ، وارتفاعه واجتماعه ،  
وطوله وعرضه ، واختصاصه بما هو عليه من أشكاله وفنون أحواله .

كان حديث إمام الحرمين في الفقرة السابقة يدور حول « ذات » البناء  
الجائز ووجوده انواقع ، وحكم العقل بتجويز عدمه ، فالتراوح في ذات  
البناء إنما هو بين الوجود والعدم .

في هذه الفقرة يبسط إمام الحرمين حكم الجواز على صفات هذا البناء ،  
أى أعراضه ، والعرض - في اصطلاح إمام الحرمين - هو ما يقوم بالجوهر ،  
أو ما يطرأ على الجوهر ، وكلها يمكن - في تصور العقل - أن تكون على غير  
ما هي عليه في الواقع ، فيمكن لهذا البناء أن يكون على هيئة أخرى غير هيئته

(١) الشامل ص ١٤٢ - ٣٣٤ - ٤٠٨ ، والارشاد : ص ١٧ وما بعدها ،

المشهود ، وعلى صفات غير صفاته الواقعية ، ويمكن أن يفرض أكثر أو أقل ارتفاعاً ، أو أكثر أو أقل طولاً وعرضاً ، وأن يكون على هيئة أخرى غير هيئته الماثلة أمام حواسنا .

ثم ينظر في تجويز العقل تخصيصه بأوقاته ، فلا يخطر العاقل بباله شيئاً من أحواله إلا عارضه إمكان مثله أو خلافه .

في هذه الفقرة يبسط إمام الحرمين حكم الجواز على التخصيص بالأوقات المتساوية في إمكان حدوث البناء في أى وقت منها دون الآخر .

ومن البين أن إمام الحرمين قد انتقل من الحديث عن نفس الجسم إلى الحديث عن أعراضه ، ثم إلى الحديث عن أوقاته ، وهذا الانتقال متعمد مقصود .

فالجوهر الذى تتألف منه الأجسام يمكن الوجود والعدم .  
والأعراض التى تقوم بالجواهر أو تطرأ على الجواهر ممكنة البدائل ،  
فالحركة تتبدل بالسكون ، والاجتماع بالافتراق ، والسواد بالبياض  
وهكذا .

أما الأوقات فليست - عند المتكلمين - من جملة الأعراض المشخصة ،  
فمن رأى جوهرًا - كما يقول الجوينى - ثم غفل عنه ، فعدم ، ثم أعيد في  
الحالة الثانية ، فرآه الذى رآه أولاً ، فيقطع بأنه هو ، ولا يدرك تفرقة (١)  
ولذلك كان فصل إمام الحرمين بين الأعراض من جهة ، والأوقات  
من جهة ثانية فصلاً دقيقاً ، ومتفقاً مع إنكار المتكلمين للزمان (٢)

(١) الشامل ص ١٧٦ ، والمواقف ص ٢٩٢ - ٢٩٣ ج ٨ ، والمقاصد

ص ١٥٤ - ١٥٥ ج ٢

(٢) قارن الرازى : المباحث المشرقية ص ٦٤٢ ومايلها ج ١



فإراد إمام الحرمين إذن أن حكم الجواز العقلى شامل لوجود الجسم وعدمه ، وشامل لأعرضه جميعا . ولأوقاته جميعا ، بحيث لا يتصور العاقل واحداً من هذه البدائل إلا لتصور إمكان حدوث مثلها أو خلافها .

فسيتمين على الاضطرار أنه كان يجوز أن لا يبنى ما بنى ، وإذ بنى كان يجوز أن يبنى على خلاف ما هو عليه من الحثيات ، وتلغى هذه التقديرات فى التقدم والتأخر الآيلين إلى الأوقات .

بعد أن بسط إمام الحرمين فكرته فى النصوص السابقة عهد هذا إلى تركيزها فى هذا النص الموجز ، فلعلنا لانزال على ذكر من أنه يتحدث فى نطاق الجواز الضرورى ، فذات البناء متراوح بين الوجود والعدم ، وصفات البناء وهيئاته متراوحة بين أغير الأعراض المختلفة ، وأوقات البناء متراوحة بين التقدم والتأخر المتماثلين ، ولعل إمام الحرمين قد أراد أن يشير فى دقة مثيرة للاعجاب إلى أن التقدم والتأخر فى الزمان لا يمس شيئا من ذات الممكن ولا من أعراضه المشخصة حين عبر بقوله ( وتلغى هذه التقديرات ) .

فهذه مدارك فى جواز الجائزات على الضرورة من غير احتياج إلى مزيد دلالات ومباحثة عن آيات فى المعقولات .

من الواضح فى هذا النص أن إمام الحرمين يستعمل الضرورى مقابلا للنظرى أو الاستدلالى ، كما درج على ذلك منذ بداية حديثه ، ولذلك نفى عن العلم بهذا الجواز الضرورى التدبر ، والاستدلال ، والبحث الجهد فى المعقولات .

ومثال النظرى فى هذا القسم ما يعلله الملبب من جواز تداور الأفلاك فى جهاتها ، فإذا استقامت عبره واستد نظره وتأمل الأجرام العلوية وهى دائمة فى حركاتها المتناسبة ، جائية وذاهبة ، شارقة وغاربة ، وتحقيق أن الجهات فى قضيات العقول متساوية ، وأن الذى يدور منها من المشرق إلى المغرب لا يستحيل فى العقل انعكاسه من المغرب إلى المشرق ، فإن فترقا من اليمين لا يختلف بسبب انعكاسها ، ومدارها فى الارتفاع والانخفاض لا يتفاوت بتقدير شروقها فى جهة غروبها ، وهذا باب يتسع فيه المجال ، والاكتار منه يورث الملل .

لا شك أن التعرف على الجواز العقلى فى حركة الأجسام العلوية أمر يحتاج إلى كثير من التأمل وتدقيق النظر وشدة الانتباه ، فهذه الأجسام تتحرك حركات منتظمة متناسبة جيئة وذهابا ، ومن جهة الشرق إلى جهة الغرب منذ وجدت ، دون أن يطرأ على هذا النظام شذوذ أو خروج على سنن الطبيعة وقوانينها المنضبطة المحتمة ، ولم يعدها البشر إلا على هذا النسق لا تزول عنه .

فإذا دققنا التأمل وأخذنا فى اعتبارنا أن زاوية اختراق تلك الأجرام لجهة الشرق لا يختلف عن زاوية اختراقها لجهة الغرب ، وأن مقدار ارتفاع مداراتها لا يختلف إن بدأت حركتها من الشرق إلى الغرب ، أو بدأتها من الغرب إلى الشرق ، وأن الشرق والغرب كليهما جهات متساوية متماثلة فى تصور العقل .

أقول : إذا أخذنا كل هذه المقدمات فى اعتبارنا أدر كنا أن اتجاه حركة الأجرام من الشرق إلى الغرب ، وإن كان هو الأمر الواقع المشهود - إلا أن من الجائز عقلا أن يحصل عكسه ، وأدر كنا فى الآن نفسه أن علينا بهذا الجواز مما يحتاج إلى دقة فهم واستقامة اعتبار وإعمال

فكر وعلمنا أيضا مقدار الفرق بين هذا النوع من الجواز صعب المثال ،  
وبين مثيله السابق يسير المثال .

ومعرفة الجواز في القسم النظري إذا حصل يلتحق بالمرتبة البديهية ،  
إذ يستحيل أن تكون معرفه أثبت من معرفة ، غير أن العاقل لا يفتقر  
إلى مزيد فكر في الأبنية التي يشاهدها تشاد ، وتنقض وتعاد ، وحركات  
العالويات لم تعهد إلا على قضية واحدة ، والاستمرار على حكم الاعتياد  
يعمى الذاهل عن سبيل الرشاد .

قد يتوهم متوهم أن الجواز النظري — اصعوبة مناله واحتياجه إلى  
اعمال فكر ودقة فهم — يقع في مرتبة أدنى من مرتبة الجواز الضروري ،  
وأن العلم الذي يحصل للإنسان عن طريقه أخفى وأكثر غموضا من العلم  
الذي يحصله الإنسان عن طريق الجواز الضروري .

في هذا النص الذي بين أيدينا يدفع امام الحرمين هذا التوهم ، فإذا  
كان الضروري والنظري طريقين لتحصيل العلم ، فالعلم الحاصل عن  
كلا الطريقين واحد في ثبوته وتحققه وصدقه ومطابقته للواقع .

أجل إن الطريق النظري أخفى من الطريق الضروري وأكثر احتياجا  
منه إلى الدقة وأعمال الفكر ، لكن العلم الحاصل بعدهما واحد ،  
ليس به خفاء ، لأن حقيقة كل علم « التبيين ، وهو يناقض الخفاء » ،  
وليس به استعابة أو عدم يقن ، لأن « العلم وعدم التيقن ضدان  
لا يجتمعان (١) » .

فما الفرق إذن بين تحصيل العلوم الضرورية وتحصيل العلوم النظرية ،  
ما دام العلم الحاصل منهما واحداً في ثبوته وجلاله ؟

الفرق يكمن في العادة . .

لقد اعتاد الإنسان رؤية البناء يهدم بعد أن كان قائماً ، ثم يشيد بعد أن  
لم يمكن مشيداً ، ثم يعاد هدمه وتشيدده ، فيدرك الجواز بأقل التفتات وأدنى  
إنتباه ، أما حركة الأجرام العلوية فلم يعدها الإنسان إلا ثابتة على وضع  
واحد لا تريم عنه ، ومن ثم فقد يغفل عن إدراك الجواز فيها ، مما يتطلب  
منه دقة نظر وشدة انتباه .

---

فأما المستحيلات : فمثال المدرك البديهي منها سبق العقل إلى القطع بأن  
السواد والبياض لا يجتمعان ، ولا يكون الجسم في حالة واحدة متحركاً  
إلى مكان ساكن في غيره إلى غير ذلك مما يطول تعدادده .

---

في هذا النص يضرب إمام الحرمين أمثلة للمستحيل البديهي ، فالسواد  
والبياض متضادان يستحيل اجتماعهما على محل واحد في وقت واحد ،  
ولقد وصف إمام الحرمين حال العاقل بإزاء هذه الاستحالة الضرورية  
بوصفين ، أولهما قطعه أو جزمه بها . وثانيهما سبقه إلى هذا القطع . أو  
مبادرته إلى هذا الجزم .

ولا ريب أن القطع أو الجزم قدر مشترك بين الاستحالة الضرورية  
والنظرية ، أما السبق إلى القطع والمبادرة إلى الجزم فهو أمر مختص  
بالاستحالة الضرورية .

أما المثال الثاني فالحركة والسكون متضادان يستحيل اجتماعهما في جسم  
واحد ، ولقد بسط إمام الحرمين القول في تضاد الحركة والسكون في غير

موضع من كتابه الشامل ، مفرقا بين نوعين من الحركة ، فهناك الحركة من المكان ، والحركة إلى المكان ، ولا شك أن الحركة من المكان تضاد السكون في نفس المكان ، أما الحركة إلى المكان فإنها لا تضاد السكون في المكان الثاني ، لأن الجسم بواسطة هذه الحركة يسكن في المكان الثاني ، ومن هناك قال المحققون : إن كل حركة سكون ، وليس كل سكون حركة (١) .

ومثال النظري من هذا القسم العلم باستحالة وقوع جائز من غير مقتض يقضيه ، فإذا تحرك الشيء ، وعلم أن تحريكه جائز ، وكان يجوز أن يستمر به السكون الذي عهد لنفسه في الزمان المتقدم ، ثم إذا قيل أيجوز أن يفرض تحركه من غير سبب ومقتضى ومعنى موجب للحركة من غير إشار ومؤثر يتبين للعقل بأدنى نظر ينبه ذهنه عن الذهول أن تقدير وقوع جائز من غير مقتض أو مؤثر : محال غير ممكن .

ينتقل إمام الحرمين في النص الذي بين أيدينا إلى إيراد المثال على المستحيل النظري ، فوقع الجائز من غير مقتض أو الأثر من غير مؤثر محال .

ولقد نسب إمام الحرمين — في موضع آخر — إلى معظم المحققين قولهم إن جحد هذه القضية هو جحد للبداهة والضرورات ، لأنه متى سلم المرء جواز وجود الحادث ، وجواز استمرار العدم بدلا من الحدوث ، وإعترف بتماثل الأوقات وعدم تأثيرها في الوجود والعدم ، ثم قال بعد ذلك كله بوقوع الوجود من غير مقتض ومخصص وتأثير مؤثر فقد جحد

الضرورة ، ثم عقب على ذلك بقوله ( ويتضح كشف ذلك بالتعرض لبدائع الصنع ، والمحركات من الآيات في الأرضين والسموات ، فمن سوغ حدوث السماء وتكونها بعد أن لم تكن ، وتخصصها بما هي عليه من الحركات المناسبة والصفات البديعة ، ثم قال لم تنفق كبرها في وقت من غير اقتضاء من مقتض ، وتخصيص من مخصص كان مباحثاً (١) .

ثم ينقل إمام الحرمين عتب هذا مباشرة عن بعض المحققين — ومنهم الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني — طريقة أخرى تقوم على إبطال هذه القضية — أي استحالة وقوع الجائز من غير مقتض — عن طريق إقامة الأدلة عليها .

فهل هذه القضية — عند إمام الحرمين — ضرورية أو نظرية ؟

إننا — وأيم الحق — في دهشة من أمره في هذه القضية ، فهو — في الارشاد — يجعلها بديهيّة مستتبنة على الضرورة ، ولا حاجة فيها إلى سير العبر ، والتمسك بسبيل النظر ، (٢) .

وهو — في اللع — يذكرها دون أن يفصل في ضرورتها أو بنظريتها بقول إمامهم (٣) .

وهو — في الشامل — يميل إلى القول بأنها نظرية (٤) .

أما في النظامية فيقالع هذا النص المسائل أمامنا بأنها نظرية ، ولسكته

(١) الشامل ص ٢٦٧ وما يليها .

(٢) الارشاد ص ٢٨

(٣) اللع ص ٨٠ — ٨١

(٤) الشامل : الصفحات السابقة مضافاً إليها ص ٢٧٢ ، وقارن أيضاً

التوحيد للماقريدي ص ١٧

يجعلها مما يستبين لدى العاقل بأدنى نظر ينه ذهنه عن الذهول ، وهذا الاستدراك منه يخفف من نظريتها ، ويجعلها قريبة من الضروري الذي قد يذهل عنه فيحتاج إلى لفت وتنبه .

وسواء علمنا أكان الطريق إلى هذه القضية النظر أم البديهة ، فإن العلم بها — في النهاية — ثابت متقرر بلا شك أو ريبه ، ألم يقل إمام الحرمين من قبل : إنه يستحيل أن يكون علم أبين من علم ، أو معرفة أثبت من معرفه ؟

---

وأما الواجبات العقلية فمثال الضروري منها العلم بأن صانع الشيء وموجده يجب أن يكون قادراً على فعله إلى غير ذلك ، ومثال النظري منها العلم بأن مخترع الأشياء يجب أن يكون عالماً بتفاصيل أفعاله كما سيأتي شرحه إن شاء الله وتعالى .

---

إذا علمنا أن الصانع صانع فهل علمنا بكونه قادراً على هذا الصنع من جهة ، وعالماً بتفاصيل هذا الصنع من جهة ثانية أمر ضروري أو نظري ؟ في النص الذي بين أيدينا يفرق إمام الحرمين بين القدرة والعلم ، فسكون الصانع قادراً على صنعه أمر ضروري ، وكونه عالماً بصنعه أمر نظري .

كذلك فعل إمام الحرمين في « اللع » ، فقال : إننا بيداها العقول نعلم استحالة صدور الأفعال من العاجز عنها ، وكذلك « يستيقن كل لبیب » أن الأفعال المحسكة المتقنة الواقعة على أحسن ترتيب ونظام لا تصدر إلا من عالم بها (١)

أما في « الارشاد » فقد جعل لإمام الحرمين كلتا القضيتين ضرورة  
وقال : إذا تقرر أن البارئ تعالى صانع العالم ، واستبان للعاقل لطائف  
الصنع ، وأحاط بما تنصف به السموات والأرض وما بينهما من الإتساق  
والانتظام والاتقان والاحكام فيضطر إلى العلم بأنها لم تحدث إلا من عالم بها  
قادر عليها ، وكذلك « يعلم كل عاقل على البديهة » أن الفعل الرصين المحكم  
يستحيل صدوره من الجاهل به ، ومن جوز — وقد لاحظ له سطور  
منظومة وخطوط متسقة مرقومة — صدورهما من جاهل بالخط كان  
من المعقول خارجا ، وفي تيه الجهل والجاهل (١) .

لكن أليس في القضيتين « استدلال » بالصنع على قدرة الصانع ، أو  
على علمه بصنعه ، أليس فيها « دلالة » ؟ إذن ففيهما نظر ، فكيف تكونا  
ضرورتين ؟

يجيب إمام الحرمين على هذا التساؤل بالموافقة على أن في القضيتين  
« استدلالا » ، ولكن إدراك هذا الاستدلال أمر ضروري ، فمكان  
الأدلة — كما يقول إمام الحرمين — تنقسم ، فمنها ما لا يعلم كونه دليلا  
إلا بالنظر ، ومنها ما يعلم كونه دليلا على الضرورة ، والذي نحن فيه من  
القسم الأخير (٢) .

---

(١) الارشاد ص ٦١ — ٦٢ ، وقد أخذ إمام الحرمين هذا — في جملة —  
من الأشعري . قارن الشامل ص ٢٧٢ — ٢٧٣ قارن اللع ص ١٨

(٢) الشامل ص ١٩٢ وما قبلها وما بعدها ، والارشاد ص ٦١ — ٦٢

(٤ — هو امش على العقيدة)



---

وما قضى العقل بوجوب ثبوته استحالة إنتفاؤه ، وما تضمن نظر  
العقل استحالة ثبوته ، وجب إنتفاؤه .

---

الواجب : واجب الثبوت مستحيل الانتفاء ، والمستحيل : مستحيل  
الثبوت واجب الانتفاء ، فالواجب والمستحيل متقابلان ، وحكم العقل  
فيهما واحد ، فمن يتصور هذا ويحكم به ، يتصور ذلك ويحكم به ، وما الجائز  
إلا الوساطة بينهما .

---

فهذه مقدمات لا يتبارى فيها غير ذاهل عن سنن الرشاد ، وجميع  
قواعد الدين تنشعب عن هذه القضايا العقلية ، على ما سنرتبها أبواباً  
إن شاء الله .

---

## باب القول في حدث العالم

العالم كل موجود سوى الله تعالى .

يفضل إمام الحرمين - فيما وصل إلينا من مؤلفاته (١) - استعمال مصطلح (حدث) بدلا من حدوث ، مرتكنا - فيما يبدو - إلى ما قرره سيدييه (٢) من أن المصدر هو (حدث) وليس حدوث .

أما لفظ العالم فله مدلولان : فهو عند سلف الأمة كل موجود سوى الله تعالى ، وعند خلف الأمة عبارة عن الجواهر والأعراض (٣) .

وهو أجسام محدودة متناهية المنقطعات .

الجسم - عند إمام الحرمين - كما سبق أن ذكرنا هو المتألف من جوهرين فصاعدا ، والأجسام عند المتكلمين بعامة تنفاهى في تجزئتها إلى أجزاء لا تتجزأ ، أى إلى جواهر فردة ليس وراءها أجزاء أخرى .  
فهذه الجواهر الفردة - في تصور المتكلمين بقدر معارف عصرهم - تنصف بصفتين :

(أ) أنها نهاية ما يمكن أن ينقسم إليه الجسم ، ومن ثم فهي لا تنقسم لا قطعاً لصغرها ، ولا كسراً لصلابتها ولا وهما ولا فرضاً لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف .

(ب) أنها محدودة بمعنى أنها متناهية بالفعل ، لا بمعنى أن لها حدوداً محيطية ، لأن هذا يستلزم أن تنقسم إلى محيط ومحاط به ، ولا بمعنى أنه

(١) هكذا في الشامل في مواضع متفرقة منها : ص ١٨٩ ، ١٩٧ ، ٢٢٨ ،

الشامل ص ١٦ ، ٢٢ ، ٢٧ ، ٦٠ ، واللمع ص ٧٦ ، ٧٨

(٢) فوقية حسين : الجويني ص ١٢٤

(٣) الارشاد ص ١٧ واللمع ص ٧٦

يحيط بها نهاية ، لأنها نفس النهاية ، أى أنها الجزء الذى إليه ينتهى ، ،  
على حد تعبير صاحب المقاصد .

وبناءً على تصور المتكلمين هذا فإنك إذا أخذت جسماً وقطعته إلى  
ما تشاء من قطع ، فإنك فى نهاية النهاية واجد جزءاً منها لا يقبل أن ينقطع  
لصغره وضآلته ، وهذا هو معنى تنافى الانقطاع الذى قصده إليه إمام  
الحرمين (١) .

وأعراض قائمة بها كألوانها وهيئاتها فى تركيباتها .

العرض — فى الإطلاق اللغوى — ما يعرض ولا يدوم مكثه ، وعليه  
تدل آى من كتاب الله تعالى ، منها قوله تعالى ( يريدون عرض الدنيا والله  
يريد الآخرة ) فوصف الدنيا من حيث أنها دار زوال وانتقال بكونها  
عرضاً ، وقال تعالى مخبراً عن قوم عاد وقد أظلمهم العذاب ( قالوا هذا عارض  
ممطرنا ) وعذروا بذلك أنه سحابة تساق وستنقشع عنا كالذى عهدناه فى كل  
سحاب (٢) .

أما فى اصطلاح المتكلمين ففهم من قال : إن العرض ما لا يبقى وجوده ،  
وهذا التعريف يخرج الجوهر ، فهو مما يبقى وجوده ، ولكن هذا بما لا  
يرتضيه المعتزلة الذين يرون عدم بقاء الجوهر كالنظام وغيره ، ولا يرتضيه  
أيضاً المعتزلة الذين يقولون ببقاء بعض الأعراض كألوان الحسين البصرى  
أو غيره .

وممنهم من قال : إن العرض هو ما يقوم بالجوهر ، وهذا التعريف أيضاً

(١) قارن : المواقف ص ٥ — ٩ ج ٧ والمقاصد ص ٢١٦ — ٢٢٨ ج ١

ومطالع الأنوار ص ٢٤٢ — ٢٤٣

(٢) الشامل : ص ١٦٩

لا يرتضيه بعض المعتزلة الذين يثبتون أعراضاً في العدم غير قائمة  
بجوهر (١).

ولقد أشار إمام الحرمين في هذا النص الموجز الذي نحن بإزاءه إلى  
طائفتين من الأعراض هما الألوان والأشكال.

أما الألوان فهي أعراض محسوسة مدركة بالبصر، ومن شأن الأعراض  
المحسوسة أن تثبت ذواتها اضطراباً وبلا احتياج إلى نظر وقامل وتمعن،  
ذلك أن الألوان تعتور الذات وتقر إلى عليها، فيدرك حساً ويعلم عقلاً أنها  
غير الذات، وكذلك الشأن في الأصوات المدركة بحاسة السمع، والظهور  
المدركة بحاسة الذوق، والروائح المدركة بحاسة الشم، والحرارة والبرودة  
المدركتين بحاسة اللمس.

أما الأشكال فإنها من الأعراض توجب تخصص الجوهر  
بمكان، وهي الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، وإنما أطلق عليها  
اسم الأشكال لأنها أخفا من الاستعمال اللغوي في إطلاق الكون على الاختصاص  
بالأماكن والجهات (٢).

---

وسائر صفاتها وما شاهدنا منها واتصلت به حواسنا، وما غاب منها عن  
مدارك حواسنا: متساوية في ثبوت حكم الجواز لها.

---

مقصود إمام الحرمين الأكبر — بل مقصد الإسلاميين الأكبر — هو  
إثبات احتياج العالم واقتضاه إلى الصانع المبدع، وإن اختلفت المسالك  
لنبيل هذا المقصد الأسنى!

---

(١) الشامل ص ١٦٧-١٦٨ والإرشاد ص ١٨، والمحصل ونقده

١١٤ ص

(٢) الشامل ص ١٨١، ٤٢٧

ولقد اتبع إمام الحرمين ههنا — في النظامية — مسلكاً يديعاً للوصول إلى هذا المقصد ، يختلف في بعض منطلقاته — وليس فيها بأمرها — عن مسلكه فيما ألفه قبل النظامية ، كالشماع والارشاد واللع وغيرهما ، وهو أعنى المسالك السابق — مسلك ذائع في دوائر المتكلمين جميعاً ، من معتزله (١) ، وماتريديه (٢) ، وأشاعرة ، سواء قبل إمام الحرمين أو بعده .

فأهو مسلكه فيما قبل النظامية ؟

تم خطوات هذا المسلك على النحو التالي :

أولاً : إثبات حدوث العالم ، ويترتب على الأصول التالية :

الأصل الأول : إثبات الأعراض زائدة على الجواهر ، سواء كانت أعراضاً محسوسة أو أكواناً .

الأصل الثاني : إثبات حدوثها ، ويقوم هذا الأصل بدوره على أسس أربعة :

(أ) استحالة قيام الأعراض بنفسها .

(ب) استحالة اتقافها .

(ج) استحالة كونها .

(د) استحالة عدم القديم .

الأصل الثالث : استحالة خلو الجواهر عن الأعراض .

الأصل الرابع : استحالة وجود حوادث لا أول لها .

---

(١) قارن الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٩٥ — ١١٧

(٢) قارن : المسيرة للكمال بن الهمام : ص ٨ — ١٠ ، والتوحيد

للأبي منصور الماتريدي : ص ١٦ — ١٧ ، والفقهاء الأكبر للشافعي ص ١٢ ط الحناجي .

فإذا ثبتت هذه الأصول ثبت أن الجواهر لا تسبق الأعراض الحادثة وما لا يسبق الحادث فهو حادث .

ثانياً : يترب على هذا الحدوث احتياج العالم — بجواهره وأعراضه — إلى مقتضى أو المخصص (١) .

ثم ما هو مسلكه في النظامية ؟

تم خطرات هذا المسلك على النحو التالي :

أولاً : إثبات إمكان الصفات وجوازها (وجودها وعدمالاتها ، وأغيار الأعراض الزائدة على الذات ، واختلاف الأوقات ) .

ثانياً : أن ما ثبت جوازه يستحيل وجوبه .

ثالثاً : إذا لزم العالم حكم الجواز استحال القدم وثبت الحدوث .

رابعاً : الجائر محتاج إلى مقتض ومخصص ، وبهذا يثبت احتياج العالم إلى الصانع المبدع .

لقد قلنا إن المسلك الثاني يختلف في بعض منطقاته لا في جميعها عن المسلك الأول ، ويعيننا هنا تحديد عدة نقاط هامة في هذا الصدد .

أولاً : ما هو الفرق الجوهرى بين المسلكين ؟

يبد لنا أن هذا الفرق يكمن في تحديد علة الاحتياج ، ، والتنصيب على سبب الافتقار ، ، وتحديد هذه العلة مقصدها وحظير ، بل بالغ الأهمية والخطورة .

(١) الشامل صفحات : ١٨٠ — ٢٠٤ — ٢٠٩ — ١٩٤ — ٢٠٣ — ١٨٩ —

١٩٧ — ٢١٥ — ٢٣١ والارشاد ص ١٧ — ٣٠ ولقد جمع المتأخرون من الأشاعرة هذه المطالب السبعة في قولهم :

زيد قام ما انتقل ما كننا ما انك لا عدم قديم لاحنا

انظر حاشية الصاوى على شرح الخريدة ص ٢٨ — ٢٩

فالعالم عند الملحدين — في مختلف الأزمان — مكتنف بذاته ، مستغن بوجوده ، لا حاجة به إلى فاعل أو صانع ، هذه دعواهم منذ قال أوائلهم من الدهريين ( ماهي إلا حياتنا الدنيا نمت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ) إلا أن قال أو آخرهم من الماركسيين : إن الوجود مادة أزلية أبدية ، وهي سبب غير مسبب ، وعلة غير معللة ، وأساس غير قائم على أساس آخر (١) .

ومن هنا فإن الإقرار باحتياج العالم إلى الصانع هو فيصل التفرقة بين المؤمنين والملحدين ، سواء في قديم الزمان وحديثه .

ومن هنا أيضا ندرك السبب في إهتمام القرآن الكريم بهذه القضية وافقت الأنظار إليها في شتى الصور ، وكما اشتد هجوم الملحدين على الإسلام تجدد الإهتمام بإثبات هذه القضية ، وإن اختلفت المسالك — حسب طبيعة كل عصر — في رقيتها ، وإقامة الحجج الدامغة عليها .

فروية أصحاب المسلك الأول — وهو المسلك المعتمد على الحدوث — كانت رؤية قريبة من الواقعية الطبيعية كما كانت تبدو لهم في ذلك العصر ، وهذا هو السر في إمتزاج هذا المسلك بالأبحاث الطبيعية بالقدر المتاح آنئذ ، ولقد أشار صدر الدين الشيرازي بوضوح إلى هذا التقارب الفكري بين مسلك الحدوث والبحوث الطبيعية وخاصة البحث في الحركة (٢) وستعرض لهذه النقطة بشئ من التفصيل عما قليل .

أما المسلك الثاني — المعتمد على الإمكان — فقد كانت تحسكه نظرة

(١) قارن بحثنا عن الماركسية بعنوان « إفلاس الفكر الماركسي » الفصل المعنون : ( المادية الجدلية ) .

(٢) صدر الدين الشيرازي : الأسفار الأربعة ص ٩ مجلد ثالث .

أقرب فكريا إلى المنطق العقلي ، لأن فكرة الإمكان في حد ذاتها فكرة عقلية منطقية ، وإن كانت تختلف — عند الجويني — عنها عند الفلاسفة كابن سينا على النحو الذي ألعنا إليه بإجمال فيما سلف .

لقد كان غرض ابن سينا من فكرة الإمكان — كما قلنا — هو تشييد مذهب ، أما الغرض عند الجويني فقد كان تأسيس معتقد ، ومن هنا كان الأخير أقرب إلى البداهة المباشرة من الأول ، فلم يحتاج — أعني الجويني — إلى الفكرة السيونية في تركيب الممكن من الماهية والوجود ، كما لم يحتاج إلى فكرة الانقسام إلى الممكن بذاته ، والواجب بذاته .

ثانيا : لكن لا ينبغي أن فتوهم أن الفرق بين المسلكين ( الحدوث والإمكان ) حاسم قاطع وأن الهوة بينهما لا يمكن عبورها ، فتحليل فكرة الإمكان في حد ذاتها مؤد — في منتصف الطريق أو نهايته — إلى القول بالحدوث ، سواء عند ابن سينا ، أو عند إمام الحرمين على سواء ، وإن كان مفهومهما للحدوث مختلفا ، بل متباينا . أما ابن سينا فقد فهم من الحدوث : الحدوث الذاتي ، فإذا كان المحدث هو السكائن بعد أن لم يكن ، فالبعدية ههنا — كما فهمها ابن سينا — بعدية بالذات ، بمعنى أن ذات الممكن وحدها غير كافية في وجوده ، وإنما يوجد بعلمته ، والذي بالذات قبل الذي من الغير .

فالممكن — إذا حدث — فليس حدوثه إنما هو في آن من الزمان فقط ، بل هو محدث في جميع الأزمان (١) .

أما الحدوث الذي التقى به إمام الحرمين من خلال فكرة الإمكان فإنما

---

(١) ابن سينا : إلهيات الشفاء : المقالة السادسة — الفصل الثاني ص ٢٦٦ — ٢٦٧ ، والنجاة ص ٢٢٣ وما بعدها .



هو الحدوث الزماني ، ومن ثم فلقد هاجم الجويني الحدوث الذاتي في حدة .  
وعنف ، لما يفضي إليه من القول بقدم العالم قدما زمانيا (١) .

لقد نظر إمام الحرمين إلى العالم من زاوية إمكانية أو جوازه ، فأنتهى به  
المعالف إلى أن له مبتدأ كون ومفتتح وجود ، أى أنه حادث حدوثا  
زمانيا بعد العدم .

ثالثا : أن إمام الحرمين قد مزج في المسلميين جميعا -- وفي كتبه  
جميعا -- بين الحدوث والإمكان ، ولئن كان قد غلب جانب الإمكان في  
هذا المسلك الثاني إلا أن معنى الحدوث كان ماثلا في ذهنه : فالتقى به في  
منتصف الطريق أو في نهايته على النحو الذي رأيناه ، ولئن كان قد غلب  
جانب الحدوث في المسلك الأول فلم يغب عن ذهنه معنى الإمكان آنثذ .

وإلى هذا المزج يشير في الارشاد قائلا ( إذا ثبت حدوث العالم وتبين  
أنه مفتتح الوجود فالحدوث جائز وجوده وإفتقاره ، وكل وقت صادفه  
وقوعه ، كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات ، أو استخارده عنه  
بأوقات ، فإذا وقع الوجود الجائز بدلا من استمرار العدم المجوز قضت  
العقول بدهايتها بإفتقاره إلى مخصص خصصه بالوقوع ) (٢) .

وإلى هذا المزج عيظه يشير في الشامل قائلا ( قد تختلف صيغ الأدلة --  
أى على افتقار العالم إلى الصانع -- وتبين العبارات عنها ، والمعول في  
جميعها على أن الحكم الجائز يتعلق بمخصص . ثم ربما تفرض الدلالة في  
الوجود والعدم ، ويقابل حكم الجواز فيهما ، وربما تفرض في بعض

(١) الشامل ص ٢٢٦ وما بعدها و ص ٢٥٨ وما بعدها ، والارشاد

ص ٢٨-٢٩ ، والبع ص ٨١

(٢) الارشاد ص ٥٨

الحوادث واستتخار بعضها ، وربما تفرض الدلالة في اختصاص الأجسام بأنواع من الصفات ، وضروب في الهيئات والتركيبات (١) .

وأكبر الظن — بل أكبر اليقين — أن فكرة المزج بين الإمكان والحدوث لم تغب عن إمام الحرمين في كل ما كتب ، سواء في النظامية أو فيما قبلها — خلافاً لما هو مشهور لدى الباحثين (٢) .

رابعاً : إذن فقد مزج إمام الحرمين بين طريقي الإمكان والحدوث ، وصنع نفس صنيع الكثيرين من متأخري المتكلمين (٣) .

ولقد كشف ابن تيمية عن مدى الترابط الوثيق بين الإمكان والحدوث ، موضحاً — في جلاء — أن القول بأحدهما مؤد إلى القول بالآخر ، ذلك أن القول بأن كل ما سوى الله ممكن يعني أن ما سوى الله يجب أن يكون معدوماً تارة وموجوداً أخرى ، وكل من تصور شيئاً من الأشياء محتاجاً إلى الله تعالى مفتقراً إليه ، وليس موجوداً بنفسه ، بل وجوده بالله تصور أنه مخلوق كائن بعد أن لم يكن .

وعلى هذا فإذا قبل إن علة الاحتياج إلى المؤثر هو الإمكان وحده ، أو هو الحدوث وحده لم يكن بين القواين مغااة ، فإن كل ممكن حادث ، وكل حادث ممكن ، فهما متلازمان ، ولهذا جمع بين القولين من قال : المخرج إلى المؤثر هو الإمكان والحدوث جميعاً ، فالأقوال الثلاثة صحيحة في نفس الأمر (٤) .

---

(١) الشامل ص ٢٦٣ — ٢٧٢

(٢) قارن : فوقية حسين ص ٨٦ ، وص ١٥١ — ١٩٢

(٣) الطوسي : نقد المحصل ص ٨٠ — ٨٢ ، والمواقف ص ٤ — ٨ ج ٨

(٤) ابن تيمية : منهاج السنة ص ١٠٥ ج ١ ط بولاق .

نفس هذا الترابط الوثيق نمتز عليه لدى الآمدى ، فالآمدى يذكر دليل الحدوث ، ثم يفصل القول فيما يرد عليه من إنتقادات ، ويعقب على هذه الإنتقادات قائلا ( وإذا أمكن بيان ذلك فهو مما يطول ، ويصعب تحقيقه على أرباب العقول ، ولذلك إقتضج إمام الحرمين هذا المنهج بعبارة أخرى ) ثم يورد دليل الإمكان على نحو قريب مما ذكره إمام الحرمين فى النظامية ، ثم يعقب عليه قائلا ( وما لزم الأول فى قضيته فهو أيضا لازم لهذا القائل على طريقته ) (١) .

خامسا : لكن ما هى الصعوبات التى تفادها إمام الحرمين باعتماده — فى النظامية — على دليل الإمكان بدلا من دليل الحدوث ؟

أولى هذه الصعوبات أن الفلاسفة القائلين بقدوم العالم قدما زمانيا قد وجهوا الكثير من مهام النقد صوب فكرة الحدوث الزمانى ، ورفضوا أن تكون هى علة احتياج العالم إلى صانعه (٢) .

ولقد صور لنا الفخر الرازى عديدا من هذه الانتقادات التى شاعت فى دوائر المتكلمين ضد فكرة الحدوث ، ومن بينها أن الحدوث لا يصلح علة للإحتياج إلى المؤثر ، لأن الحدوث هو كيفية وجود الحادث ، فيسكون متأخرا عن هذا الوجود ، وهذا الوجود متأخر عن تأثير الصانع فيه ، أو إيجاد الموجد له ، وإيجاد الموجد له متأخر عن احتياجه له (٣) .

فى مواجهة هذه الانتقادات كان لابد للمتكلمين — وفى الذروة منهم

(١) الآمدى : غاية المرام ص ٢٤٨ — ٢٥٠

(٢) النجاة ص ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٥٦ ، ٢٥٨

(٣) الرازى : المباحث المشرقية ص ٤٨٥ — ٤٩٤ ج ١ ، والمحصل وفقده

إمام الحرمين — أن يعدنوا من موقفهم ، فيجعلوا آلة الاحتياج هي الامكان ، ولا ضير في ذلك ولا ضرر ، ما دام الامكان مصاحباً للحدوث شرطاً أو شرطاً على حد تعبير صاحب الواقف ١١

ثانية هذه الصعوبات : أن دليل الامكان — على النحو الذي طرحه به الإمام الحرمين — لا يحتاج إلى كثير من تلك المقدمات الطويلة العويصة التي احتاجها دليل الحدوث ، تلك المقدمات التي استنفذت طاقة المتكلمين ، بل وجعلت البعض منهم يركب متن الشطط في سبيل إثباتها ورد الشبهات عنها ، كما ألمح إلى ذلك الآمدي نفسه في نصه السابق ، حتى انتهى الأمر بمنهج الحدوث إلى أن يكون « طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدول فضلاً عن الجمهور » ، على حد تعبير ابن رشد (١) .

ولا شكل يعاين أو يفرض منا صغر أو كبر ، أو قرب أو بعد ، أو غاب أو شهد إلا والعقراض بأن تلك الأجسام المتشكلة لا يستحيل فرض تشكّلها على هيئة أخرى ، وما سكن منها لم يحل العقل تحركه ، وما تحرك لم يحل سكونه ، وما صودف مرتفعاً إلى منتهى سمك من الجولم يبغد تقديره انخفاضه ، وما استدار منها على النطاق لم يبعد فرض تدواره نائياً عن مجراه ، وترتب الكواكب على أشكالها يجوز على خلاف هيئاتها وأحوالها ، فيتضح بأدنى نظر : استمرار مقتضى الجواز على جميعها ، وما ثبت جوازه استحالة الحكم بوجوبه .

المتأمل لمباحث الأجسام — وغيره من المباحث الطبيعية عند المتكلمين — يدرك بعد إمعان النظر أنهم تسلسلوا في سبيل إثبات العقائد وإقامة الحجج

(١) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٣٥

عليها ودفع الشبه عنها بنظرة عليية فناذة ، بالقدر الذى أتاحت له معارف عصرهم المؤسسة — فى غالبها — على التأمل النظرى ، لا على التجريب المعمل بطبيعة الحال .

لكن مهمة النظرة العلية — على عديم — لم تكن فى تأثيرها على سير الحياة البشرية فى تياراتها العملية التطبيقية ، فإلقد كانت دنيا الناس على نحو من اليسر والبساطة يجعلانها فى غير حاجة البتة إلى الاعتماد على نظريات فى إثبات الجوهر الفرد أو فقيه ، أو على إثبات تماثل الجواهر أو عدم تماثلها ، أو على إثبات خلو الجواهر عن الأعراض أو ملازمتها لها ، كلا . بل إن مهمة النظرة العلية — على عصرهم — كانت الاقتراب من الحقيقة المطلقة ، ولما كانت عقيدة الألوهية هى الحقيقة المطلقة فكل علم يسهم فى تدعيم هذه العقيدة فهو قريب من الحقيقة .

لقد كان رجال العلم من المتكلمين يشعرون — على حمد تعبير برتراند رسل — بأنهم رسل عقيدة نبيلة ، هى عقيدة الحقيقة (١) .

ونتج عن هذه النظرة الكلامية إلى علاقة العلم بالحقيقة أن رأى بعض المتكلمين — كالباقلانى مثلاً — أن تلك القضايا العلية ، كإثبات الجوهر الفرد ، أو تلازم الجواهر والأعراض مقدمة ضرورية للعقيدة ، فكل مساس بها هو مساس بالعقيدة ذاتها ، أى أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول .

فلو كانت نظرة المتكلمين إلى العلم تنصب على علاقته بسير الحياة العملية التطبيقية بعيداً عن علاقته بالحقيقة لما انتهوا إلى القول بأن بطلان تلك القضايا العلية ، باعتبارها دليلاً معناه بطلان المدلول ، ولما تجشموا هذا العناء المضى فى بحث تلك القضايا ، تأييداً وتقنياداً ، إحقاقاً وإبطالاً .

من بين تلك القضايا التي وجد المتكلمون أن لها صلة وثقى بالعقيدة ، قضية تماثل الجواهر في حد ذاتها ، أى إذا ما تصورنا العقل خلواً من الأعراض ، ومن ثم بضحي اختلاف الأجسام في خواصها المختلفة مرهوناً باختلاف أعراضها ، أما اختلاف أعراضها فمرده إلى الله تعالى القادر المختار ، الذى يضيف إلى تلك الأجسام المتماثلة ، ما شاءت إرادته من أعراض ، وبهذا الفعل الإلهي — وحده — تتحدد صفات الأجسام الكونية جميعاً ، فإذا خلق الله تعالى أعراض الحرارة والايلام في النار كانت ناراً محرقة مؤلمة ، وإذا شاءت إرادته أن يخلق في النار أعراض البرودة والسلام كانت برداً وسلاماً (١) .

في ضوء قضية تماثل الجواهر نفهم هذا النص الذى نحن بإزاءه ، فإذا كانت الجواهر متماثلة فإن القادر المختار يشكل تلك الجواهر بما شاءت إرادته من مختلف الصور والتشكيلات ، وهذه الصور والتشكيلات التى يمكن أن يكون عليها الـكون بأمره هى ما يسميها المتكلمون بالأـكوان ، وهى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (٢) .

فلا تجتمع مجموعة من الجواهر على شكل من الأشكال إلا والعقل يفرض أن القدرة الإلهية تستطيع تفريقها ، ثم الجمع بينها على نحو آخر ، فالكبير يمكن أن يكون صغيراً ، والعكس ، والقريب يمكن أن يكون بعيداً ، والعكس ، والذى تناله حواسنا اقربه يمكن أن لا تناله لبعده ، والعكس ،

(١) الشامل ص ١٥٣ — ١٥٤ ، والمقاصد ص ٢٢٣ — ٢٣٤ ، وقارن للمواقف ص ٢ — ٤ — ٧ حيث يرفض صاحب المواقف هذا المذهب ويلزم الأشاعرة بخلافه

(٢) الامل ص ٤٢٧ وما يليها ، والمواقف ص ١٦٢ وما بعدها ٦٠

والساكن منها يمكن أن يكون متحركا، والعكس، والمرتفع منها يمكن أن يكون منخفضا، والعكس، والجسم المتحرك في نطاق دائرة محددة الأبعاد، يمكن أن يتحرك في نطاق دائرة أخرى مختلفة الأبعاد، ونظام الأفلاك والكواكب المترتب على هيئة معينة وأحوال خاصة يمكن أن يترتب على هيئة أخرى وأحوال مختلفة .

إذن فما دامت خصائص الأجسام — حركة وسكونا، اجتماعا أو افتراقا — من فعل الإرادة الإلهية الشاملة فلن يترتب على إبدال الحركة بالسكون، أو الاجتماع بالافتراق، أو الكبير بالصغر، أو البعد بالقرب، خراب العالم أو انهيار نظامه .

لقد اهتم ابن رشد من مثل هذا الحديث إنكاراً للحكمة الإلهية في ترتيب العالم على نظام معين، وإنكاراً للأسباب الضرورية وتأديتها إلى مسيبتها (١)

وأكبر الظن أن إمام الحرمين يرى من هذه التهمة، فما كان إمام الحرمين ليقول بالعشوائية والصدفة في نظام العالم، وهو — فيما نعلم — أول أشعري جعل تأدية الأسباب إلى مسيبتها واجبا عقليا — على النحو الذي رأيناه فيما سلف — مما جعله هدفا للاتهام بالتنكير من أشعريته، والتفصل من القضية الأشعرية الكبرى في استناد الأشياء إلى الله تعالى القادر المختار ابتداءً وبلا واسطة (٢) .

وفي الحق أنه ينبغي لنا — كيما ندره عن الرجل هذه التهمة — أن نفرق بين أمرين مختلفين :

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٤٤ وما بعدها

(٢) المواقف : ص ٢٤٦ — ٢٤٨ ح ١

أولاً : حتمية النظام الكوني الواقعي المشهود ، وإحكامه وإتقانه ، وروعة ترتيبه ودقة صنعه ، وهو الأمر الذى لا يختلف عليه اثنان ، فضلاً عن هذا الشيخ الأشعرى الفذ ، الذى يرفض كل دليل على عله تعالى سوى « إحكام أفعاله تعالى وإتقانها وانتظامها » ، ولا يكتفى الرجل بهذا الحديث المجمل عن الإحكام والاتقان ، بل يعقد لهما فصلاً خاصاً يفصل فيه القول بشأهما (١) .

ثانياً : أن هذه الحتمية فى العالم الواقعي لاتنفي — ولا ينبغي أن تنفي — رحابة القدرة الإلهية ، وإتساع بدائل الإمكانيات أمامها ، فلو أن تلك القدرة الإلهية رتبت عالماً آخر على نظام كوني آخر لرتبته على درجة السكال من الأحكام والاتقان ، وروعة الترتيب ، ودقة الصنع .

ولقد عرض القرآن الكريم لكلا الأمرين فى انسجام واتساق بديعين ، فتأمل معي كيف يصور القرآن العلاقة بين السكواكب كما قدرها بارئها الحكيم ( لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون ) فإذا أنت أمام التقدير الحامم الذى أبرم أمره إرواما ، وإذا أنت أمام « عالم الأمر » الذى لا يملك سوى أن يصدع وأن ينصاع بداية ونهاية ، فلا تملك الشمس أن تدرك القمر ، ولا يملك الليل أن يسبق النهار ، فكل قد حدد له فطاقه ومداره ، والسكبان الكونى مرهون فى بنائه بهذا النظام المحكم الدقيق ، وحتى حين « تشد » بعض الظواهر فى نظام الطبيعة ، فإنها تشد على نحو « مقنن » ، محدد البداية محتوم النهاية (٢) .

---

(١) الشامل ص ٦٢١ وما يليها .

(٢) من بحث لنا بعنوان ( النبأ القرآنى والمقولات الأساسية فى التاريخ ) .



ثم تأمل معي — في الجانب المقابل — قوله تعالى ( قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون ) فإذا أنت أمام رحابة الإرادة الإلهية واتساع بدائل الامكانيات المتاحة لها، فمن الممكن المتاح لتلك الإرادة المتعالية أن تجعل اليوم كله ليلا سرمدا فيخلو النظام الكوني من النهار المسافر المضيء، ومن الممكن المتاح لتلك الإرادة المتعالية أن تجعل اليوم كله نهارا سرمدا فيخلو الكون من الليل الساكن الهاجع، ولا يمكن لقائل أن يقول إن إيراد هذه الاحتمالات الممكنة في النظام الكوني يشير من قريب أو من بعيد إلى إنكار انظام الكون أو للحكمة في ترتيبه وإبداعه وإتقانه (١).

إن الصيغة الجهرية لإمام الحرمين في هذا المقام هي أن في الامكان أبدع مما كان، حقا... إن ماهو كائن بديع ومتقن، ولسكن في الإمكان الإلهي ماهو أبدع وأكثر إتقانا.

فهل يحق لنا أن نستنتج أن تلميذ لإمام الحرمين الأشهر، وهو أبو حامد الغزالي، قد ضاق ذرعا بهذه الصيغة، فأطلق في مقابلها مقولته الشهيرة ( ليس في الامكان أبدع مما كان ) ؟

وأيا ما كان مقصد التلميذ من مقولته تلك، فقد فسرها الكثيرون بما يتفق مع مراد أستاذه، فهذا هو محي الدين بن عربي يتجه إلى قريب من هذا في كتابه (الوابع)، فيقول: إلهه ليس في الوجود إلا مرتبتان: القدم والحدوث، فالخلق تعالى له الرتبة الأولى، والمخلوق له الرتبة الثانية،

وهى الحدوث ، فلو خلق الله تعالى ما خلق من العوالم لم يخرج عن رتبة الحدوث (١) .

وها هو أحد المتأخرين يقول : لأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان لعدم تعلق علم الله وإرادته بغير العالم الواقعي السكّان ، ولكن لو تعلق علم الله تعالى وإرادته بعالم آخر أكثر إبداعاً لوجد (٢) .

وها هو أيضاً أحد المتأخرين يقول : إن هذه المقولة قد صدرت عن الغزالي في وقت غيبوبته (٣) ! !

إن صنيع إمام الحرمين في إيراد البدائل الممكنة في النظام السكوني هو — لعمرى — إيقاظ للعقل البشرى من سباته المألوف ، واستنقاذ له من « الرتبة » و « الإلاف » ، و « الاعتياد » ، وكل تلك حوائط شاهقة تأخذ العقل من أقطاره جميعاً ، وتسد أمامه أبواب التأمل ومنافذ التفكير ، وحق ما قال إمام الحرمين في نص سابق : إن الاستمرار على حكم الاعتياد يعمى الذاهل عن سبيل الرشاد » .

(١) الشعرائى: اليواقيت والجواهر ص ٨٩ — ٩٠ وقارن في هذا الصدد ما كتبه ابن حجر الهيتمى ، فهو بحث نفيس (الفتاوى الحديثية ص ٥٤ ، ٥٥)

(٢) السيجورى على الجوهرة ص ٢٢ — ٢٣

(٣) الأمير على عبد السلام ص ٤٥ ، على أن هذا لا يعنى أن الغزالي قد رفض مقولة الجواز في ذات العالم و كيميائته ، واستلزام هذا الجواز لحدوث العالم ، ولاحتياجه إلى مخصص ، بل إن قسطاً كبيراً من حجاجه مع الفلاسفة يعتمد على هذه المقولة الأشعرية الأساسية .

قارن تهاافت الفلاسفة : المسألة الأولى إلى المسألة الرابعة ص ٨٨ إلى

ولا ينسأغ في عقل موفق اعتقاد قديم — عن وفاق — وهو يجوز غير  
ممتنع تقديره على خلاف ما هو عليه ، فإذا لزم العالم حكم الجواز استحال  
القضاء بقدمه ، وتقرر أنه مفتقر إلى مقتض اقتضائه على ما هو عليه ، وإنما  
يستغنى عن المؤثر ما قضى العقل بوجوده ، فيستغنى بوجوده ولزومه عن  
مقتض يقتضيه ، فأما ما ثبت جوازه وتعارضت فيه جهات الإمكان فمن  
الحال ثبوته اتفاقاً على جهة منها من غير مقتض .

لو تأملنا حكم الإمكان الذي أثبتته إمام الحرمين للعالم كله لوجدنا أن  
الممكن — بطبيعته — محتاج إلى مقتض يخصصه بواحدة من بدائل  
الامكانات دون بقيتها ، فيخصصه بالوجود دون العدم ، أو بهيئة دون  
أخرى ، أو بوقت دون آخر .

إذن فمن المحال على الجائز أن يستغنى عن تدخل المؤثر ليقضى له  
الوجود بدلا عن العدم ، أو ليخصصه بهيئة معينة بدلا عن الهيئات الأخرى  
الممكنة ، أو بالوقت المعين بدلا عن سائر الأوقات ، أما الذي يقضى العقل  
بإستغنائه عن تدخل مؤثر فهو الواجب المستقل بذاته .

وهكذا فقد ربط إمام الحرمين برباط وثيق بين الامكان اللازم للعالم  
من جهة ، وبين افتقاره أو احتياجه إلى المؤثر والمقتضى والمخصص من جهة  
ثانية ، وعلى هذا الربط سوف يؤسس كثيراً من القضايا الاعتقادية ذات  
الخطر ، كما سيتضح فيما بعد .

والحق أن بين الامكان والاحتياج تلازماً ضرورياً ، لأن معنى الممكن  
ما لا تقتضى ذاته وجوده أو عدمه ، ومعنى الاحتياج أن كلا من وجود  
الشيء وعدمه لا يكون لذاته ، بل بتأثير مؤثر ، أو اقتضاء مقتض .

والحق أيضا أن هذا التلازم مركوز في طبيعة البشر ، مهما اختلفت  
حظوظهم وأنصبتهم من العلم أو الجهل ، أو البداوة والتحضر ، بل إن هذا  
التلازم — كما يضيف صاحب المواقف — مركوز حتى في طباع البهائم (١) .

لقد قلنا في التعليق على نص سابق إن إمام الحرمين قد مال إلى جعل  
هذه القضية بديهية في بعض كتبه ، ومال في بعضها الآخر إلى جعلها نظرية ،  
ونحن أكثر ميلا إلى جعل هذه القضية بديهية ، وما أصدق ما قاله أحد  
المحققين في هذا الصدد ( أسد الطرق عندى في هذه المسألة ادعاء الضرورة ،  
ومن لم يسلك هذا المسلك أولا اضطرته الحاجة إلى سلوكه أخرا ) (٢) .

فإن قيل : بم تنسكرون على من يزعم أن العالم بما هو فيه قديم لا مبتدأ  
لكونه ولا مفتتح لوجوده ، لاختصاصه بما هو عليه بمقتضى قديم هو في حكم  
العلة ، والعالم في حكم المعلول ، والعلة والمعلول والموجب والموجب يتلازمان  
ولا يسبق أحدهما الآخر ؟

هؤلاء الزاعمون الذين ينسكرون عليهم إمام الحرمين دعواهم هم الفلاسفة ،  
وقضية الخلاف هنا تدور حول علاقة العالم ببارئه ، فهل يكنى في هذه العلاقة  
أن نقول مع الفلاسفة إن العالم معلول وبارئه علته ، فالعالم وإن كان قاصرا  
في رتبته باعتباره معلولا بالقياس إلى بارئه باعتباره علته ، لكنه — أى  
العالم — قديم بالزمان ، فلا مبتدأ لكونه ولا مفتتح لوجوده ؟ وبذلك تكون  
قائلين بالحدوث الذاتي والقدم الزمانى .

أو نقول مع المتكاملين إن العالم حادث بالمعنيين ، فهو قاصر في رتبته  
بالقياس إلى خالقه ، وهو في الوقت ذاته موجود بعد عدمه الزمانى ؟

(١) المواقف : ص ١٣٨ > ٣ وما يليها ، والمقاصد ص ١٩١ > ١ ،  
والأمير ص ٥٧

(٢) الشامل ص ٢٨٢ — ٢٨٣

ههنا يصور إما الحرمين دعوى الفلاسفة ، فالعالم — أى المعلول — فى نفسه دليس ، أى معدوم ، على حد تعبير ابن سينا ، ويكون له معنى عتته أن يكون دأيساً . والذى للشئ فى نفسه دأقدم ، فى الذهن بالذات لا فى الزمان من الذى يحصل له من غيره .

إذن فكل معلول محدث ، بمعنى أنه مستفيد للوجود من غيره ، حتى وإن كان موجوداً فى جميع الزمان ، فليس حدوثه فى آن من الزمان فقط ، بل هو محدث فى جميع الزمان (١) .

ويصور الغزالى — تليف إمام الحرمين — مذهب الفلاسفة فى قدم العالم قائلاً : إن العالم عندهم لم يزل موجوداً مع الله تعالى ومعلول له ومساوق له غير متأخر عنه بالزمان ، مساوقة المعلول للعلة ، ومساوقة النور للشمس ، وأن تقدم البارى عليه كتقدم العلة على المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان (٢) .

ويصور الآمدى مذهب أهل السنة — فى مقابل مذهب الفلاسفة — قائلاً : أما العالم عند أهل الحق فوجود بعد العدم ، كائن بعد أن لم يكن ، أما الحكم له بالمعية مع الواجب فهو مما لا سبيل إليه ، ولا معول لأرباب العقول عليه ، إذ البارى تعالى كائن ولا كائن ، ومتقدم بالوجود ولا موجود ، وما أبدعه لم يكن معه ، بل هو المتفرد بالأبدية ، المتوحد بالسرمدية (٣) .

---

(١) ابن سينا : الهيئات الشفاء — المقالة السادسة الفصل الثانى ص ٢٦٤ —

٢٦٨ والنجاة ص ٢١٨ — ٢٣٨

(٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة : المسألة الأولى ص ٨٨

(٣) الآمدى : غاية المرام ص ٢٤٦

وإذا انتهى مولانا إلى هذا المنتهى ثبت قليلا وتأمل برأيه الثاقب الوقاد على رسل واتقاد ، وابتهل إلى الله تعالى ، فهو ولي التأييد والارشاد .

يوجه امام الحرمين كلامه هنا الى الوزير السلجوقي نظام الملك ، واذا نحن غرضنا الطرف عما تحمله تلك العبارة في ثناياها من إطراء وزلفى ، فإننا نجد أن امام الحرمين قد جعلها — أعنى تلك العبارة — فرصة لالتقاط الأنفاس بين قضيتين . تأتيتهما مؤسسة على الأولى ، أما الأولى فهي امكان العالم وحدوثه ، إنها الأساس والمنطلق ، أما الثانية فهي ما يستلزمه ذلك الحاث من أن المحدث — جل وتعالى — فاعل بالارادة والاختيار ، وهو ما يسيطر فيه القول فيما يلي من حديثه .

فنقول — والله المستعان — إذا بطل ثبوت الجائزات من غير مقتض قسمنا الكلام وراء ذلك ، وقلنا : مقتضى العالم لا يخلو إما أن يكون موجبا من غير إثبات واختيار ، وإما أن يكون مؤثرا مريدا مختارا ، فإن كان موجبا ، ن غير إثبات كان ذلك مستحيلا ، فإن الموجب الذى لا يؤثر يستحيل أن يقتضى شيئا دون ماثله .

لا يستطيع أحد — لا من المتكلمين ولا من الفلاسفة — أن يقول إن القديم يصح استناده إلى الفاعل المختار ، فمن أوضح الواضحات أن القدم يتنافى تأثير الفاعل المختار .

ذلك أن تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والارادة ، والقصد إلى إيجاد الشيء لا بد أن يتوجه إليه حال عدمه ، لأن القصد إلى إيجاد الموجود تحصيل للحاصل ، وهو محال ، فالقصد حين يتجه إلى الشيء المعدوم يوجد بعد أن لم يكن ، فيسكون حادثا بعد العدم لا محالة .

اذن ففعل الفاعل المختار يستلزم بالضرورة حدوث مفعوله .

يترتب على هذا انه حين يقول الفلاسفة بقدوم العالم قدما زمانيا — بمعنى أنه لم يكن مسبوقا بعدمه المطلق — فإنهم في نفس اللحظة لا يستطيعون القول أنه تعالى فاعل لهذا العالم بالقصد والاختيار ، بل يقولون انه موجب بالذات .

وحين يقول المتكلمون أن العالم حادث بعد أن لم يكن فإنهم يقولون في اللحظة ذاتها أنه تعالى فاعل لهذا العالم بالقصد والاختيار (١) .

لكن .. ما الذي دفع الفلاسفة الى القول بالإيجاب ، ودفع المتكلمين الى القول بالقصد والاختيار ؟

لعلنا لا نتجاوز الحقيقة اذا قلنا ان الخلاف انما هو في تصور كل من الفريقين السكالات الالهية تصورا مختلفا عن تصور الفريق الآخر .

لقد نظر الفلاسفة الى السكالات الالهية من زاوية دوام الجود ، فجوده تعالى يجب أن يكون دائما .

ومن ثم فكل ما هو ممكن له فهو واجب له ، وليست له ارادة منتظرة ، ولا علم منتظر ، ولا فعل منتظر ، أي أن فاعليته تامة في الأزل ، فينبغي أن يكون العالم مستندا اليه تعالى في الأزل ، فإذا قال المتكلمون ان العالم قد وجد بعد العدم فقد عطلوا الله جل وتعالى عن جوده ، ومن ثم يسميهم ابن سينا «بالمعطلة» (٢) .

- 
- (١) قارن الفخر الرازي : المحصل ص ٨٣ ، والمواقف ص ١٧٨ — ١٨٠  
 ح ٣ ، والمقاصد ص ٩٥ — ٩٧ ، ١ ، ومطالع الأنظار ص ١٢٩ وما بعدها  
 (٢) ابن سينا : النجاة ص ٢٢٨ ، ٢٥٢ حتى ص ٢٥٨ ، والهيئات الشفاء : المقالة التاسعة — الفصل الاول ص ٣٧٣ — ٣٨١ ، وقارن المباحث المشرقية للرازي ص ٤٨٥ — ٤٩٤ ، ١ ، والآمدى : غاية المرام ص ٢٦٦

أما المتكلمون فقد كان جل اهتمامهم — بل كله — منصبا على تقرير السكال الالهى من زوايا القصد والاختيار ، وهذا يستلزم أن يكون العالم المقصود قبله والمختار إيجاداً معدوماً حال توجه القصد والاختيار إليه ، ثم يوجد بعده .

لكن ليس معنى هذا أن الفلاسفة يشفون عنه تعالى الاختيار كلية ، وإن كان يفهمون الاختيار على معنى خاص يجعل الفعل لازماً له أولاً وأبداً دون احتياج إلى سبق العلم (١) .

في إطار هذا التصور الذى سقمناه ركز الفخر الرازى أساس الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في قضية أساسية ليست هي قضية القدم والحدوث ، بل هي قضية الإيجاب والاختيار ، فسكان الفلاسفة حين قالوا بقدوم العالم لم يكن قولهم به إلا نتيجة لا نطلقهم أساساً من الاعتقاد بالإيجاب ، وكان المتكلمين حين قالوا بحدوث العالم لم يكن قولهم هذا إلا نتيجة لا نطلقهم أساساً من الاعتقاد بالقصد والاختيار .

لكن صاحب المواقف لم يرتض هذا التحليل من الفخر الرازى ، فتفكير المتكلمين عنده يسير على عكس هذا النهج ، فهم يثبتون أولاً حدوث العالم ، من غير تعرض لفاعله أصلاً ، فضلاً عن كونه مختاراً أو موجباً ، ثم يبنون على حدوثه أن موجهه يجب أن يكون مختاراً (٢) .

فما موقف إمام الحرمين من هذا الخلاف ؟

- (١) قارن : الطومى : نقد المحصل ص ٨٣ .  
 (٢) المواقف ص ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ٣ ، وما يتبع الإشارة إليه أن صاحب المواقف قد اعتمد في رده هذا على الفخر على ما ذكره الطومى في شرح الاشارات . النمط الخامس .



يلوح لنا — بعد طول التأمل في كلامه — أن الرجل لم يسكن يرى أن بين فمكرتي الحدوث والاختيار حدوداً حاسمة فارقة كحد السيف ، وهو محق في هذا كل الحق ، فلا مزية في أن فكرة الحدوث تتضمن في ثناياها فكرة الاختيار ، ولا شك أن فكرة الاختيار تتضمن في داخلها فكرة الحدوث ، فلا جناح عليه إن هو بدأ من أيهما لينتهي إلى الثانية .

فأنت تراه — في هذه النصوص التي بين أيدينا — يبدأ من فكرة الاختيار ، وينتهي من تحليله لها إلى القول بالحدوث ، مصداقاً بذلك تحليل الرازي .

وأنت تراه — في نص مقبل — يصنع عكس هذا الصنيع ، فيبدأ من فكرة الحدوث ، وينتهي من تحليله لها إلى القول بالاختيار ، مصداقاً بذلك تحليل صاحب المواقف .

والسؤال هنا . . كيف أبطل لإمام الحرمين مذهب الفلاسفة في إيجاب الله تعالى للعالم القديم لإيجاب العلة للمعلول ؟ .

لقد سبق لإمام الحرمين أن أثبت للعالم حكم الجواز ، في وجوده وعدمه ، وفي أعراضه المختلفة ، وفي أوقاته المتتالية ، فاختيار واحد منها لا بد أن يكون من فاعل بالقصد والاختيار ، ويستحيل أن يكون من موجب ، لأن الموجب — بما هو موجب — لا يمكن أن يختار ، أحد البدلين دون الآخر ، فلا يمكن أن يختار الوجود بدلاً من العدم ، أو الحركة بدلاً من السكون ، أو هذا الوقت دون ذلك المماثل له ، أو هذا الحيز من المسكان دون الحيز المماثل له ، أو هذه الجهة الشرقية مثلاً دون الغربية وهكذا .

وإذا كان لإمام الحرمين قد لجأ هنا — في النظامية — إلى حكم الجواز

ليبطل عن طريقه الايجاب العلى والمعلولى فإنه قد لجأ فى الارشاد إلى حكم  
الحدوث لنفس الغاية ، فأوضح أنه إذا كان فاعل العالم علة موجبة قديمة  
لزم أن توجب وجود العالم أزلا ، ومعنى هذه الازلية قدم العالم ، وهذا  
القدم باطل بعد إقامة الأدلة على حدوثه (١) .

وإذا كان لنا أن نوازن بين تفنيده لمذهب الفلاسفة فى كلا  
الموضعين فإن مسلكه فى النظامية كان — بلا مراءى — أكثر سدادا  
وأحسن توفيقا ، لأنه مسلك يتفق مع النهج القرآنى فى شمول القدرة  
الالهية وعمومها ، ألا فاسمع لقوله تعالى (أو ليس الذى خلق السموات  
والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم) .

ولقوله تعالى (إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وما ذلك على الله  
بعزيز) .

ولقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف  
يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين  
يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم) أقول ألا فاسمع لهذه  
الآيات لتدرك فيها الاختيار والقصد واضحا ، ولتدرك فيها القدرة على  
ابتداء عالم آخر غير هذا العالم ، بما يبطل مذهب الفلاسفة عند  
الناقد البصير .

وهذا يتضح بأن فاسد مذهب الطبائعيين مثلاً فنقول إذا قال من يفتحل القول بالطباع أن دواء مخصوصاً يجذب المرة الصفراء دون غيرها من الأخلاط يستحيل عنده أن يجذب جزءاً من المرة في قطر، ولا يجذب جزءاً آخر منها في مثل ذلك القطر بعد ذلك المجذوب مع ارتفاع الموانع واستواء الأحوال، هذا عمل تخيله.

من المشهور في دوائر المتكلمين أن القول بالفاعل المختار يستحيل أن يتفق مع القول بالإيجاب، العلى والمعلول، ويستحيل أيضاً أن يتفق مع القول بالطبيعة، فما هو الفرق الجوهرى بين القول بالعلة وبين القول بالطبيعة ؟

إن التأثير بالطبيعة ليس لازماً دائماً، بل يتوقف على وجود الشرط وانتفاء المانع، كالأحراق للنار، فإنه يتوقف على شرط عماسة النار للشيء المحرق، وانتفاء البلل فيه، ومن ثم فقد تتخلف الطبيعة عن التأثير في مطبوعها لتتخلف الشرط أو وجود المانع، أما التأثير بالعلة فلا يتوقف على شيء من ذلك، بل كلما وجدت العلة وجد المعلول، كحركة الخاتم بالنسبة لحركة الأصبع، ومن ثم فافتقران العلة بمعلولها لازم لا محالة (١).

ومهما يكن من شيء فإن إمام الحرمين هنا قد رد على القائلين بالعلة ببيان فساد مذهب القائلين بالطبيعة، ولا مزية في أن فساد أحدهما مؤد إلى فساد الآخر، لأن مبناهما جميعاً على القول بالإيجاب، ونفى الاختيار.

(١) الرازى: المباحث الشرقية ص ٥٣١ وما بعدها ج ١، وشرح الخريدة

للشيخ الدردير ص ٣٦، ٣٧

فالقلة أو الطبيعة لا تفعل لغرض أو قصد ، لأنها ليست لها روية ،  
— على حد تعبير الرازي — فإذا فعلت إحداها شيئاً — أو بالأحرى  
صدر عنها شيء — فإنه يكون على السوية بلا اختلاف أو تباين أو تغاير  
على أى نحو من الأنحاء .

فإذا قال الطبيب إن ثمة مركباً كيمياوياً معيناً يجذب مادة معينة  
ولا يجذب سواها ، فلا يمكنه حينئذ أن يقول أن هذا المركب الكيماوى  
قد « اختار » أن يجذب جزءاً من هذه المادة المعينة ، « واختار » كذلك  
أن لا يجذب بقية أجزاء هذه المادة المتماثلة فى جميع خصائصها العنصرية  
وأحوالها وشرائطها ، لأن أفعال الطبائع تحصل بالسوية دون روية  
أو اختيار أو قصد .

نفس هذا المعنى يشير إليه أبو المعين النسفى قائلا (١) : إنا رأينا أشياء  
تتفاسد وتتناثر فى الشتاء مثل الأشجار والحشائش والكلأ ، وبعضها  
لا يتفاسد كالآس والصنوبر والبقول والزرع ، فلو كان ذلك من الطبيعة  
وجب أن لا يختلف الحكم ، فلما اختلف ذلك الحكم دل على أنه من تقدير  
صانع قدير ، وكذلك رأينا أشجاراً فى مكان واحد ، ثمارها وألوانها  
وطعومها مختلفة ، والماء والهواء والأرض والحرارة واحدة ، فلو كان  
ذلك من طبع وجب أن لا يختلف الحكم ، فلما اختلف دل على أنه من  
تقدير صانع مختار قدير .

وهذه العلة مستنبطة من قوله تعالى : ( وفى الأرض قطع متجاورات  
وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد  
ونفضل بعضها على بعض فى الأكل ) .

---

(١) أبو المعين النسفى : بحر الكلام ص ١٤ ، ١٥

فما يريد إمام الحرمين أن ينتهي إليه في هذين النصين السابقين هو أنه لو كان صانع العالم موجبا لا اختيار له — علة أو طبيعة — لما كان لهذا الموجب أن يختار بدىلا ويؤثره عن بديل ، والعالم — ذاته و كيفياته وهيناته وأوقاته — ممكن محتاج إلى المختار ، وبهذا بطل القول بالإيجاب علة أو طبيعة ، وهذا ماسوف يتناوله تفصيلا في النص التالي :

ولإذا تقرر ذلك قلنا : العالم بجملمته قار في جو معلوم ، وتقديره واقعاً في ذلك الخلاء يماثل تقديره في خلاء عن اليمين أو عن الشمال ، وهذا يقرب من مدارك البداهة ، وإذا تماثلت الأحياء والجهات استحال اعتقاد موجب يخص العالم بقطر تماثله سائر الأقطار ، فإن الموجب لا يخص شيئاً من أمثاله ، والمؤثر المختار هو الذي يحيز بارادته ومشيتته مثلاً من الأمثال ، فلاح بطلان المصير إلى موجب قديم لا اختيار له .

لكن نفهم هذا النص على وجه ينبغي لنا أن نتعرف على مفهوم المكان والخلاء عند المتكلمين .

لقد ألمعنا سابقاً إلى رفض المتكلمين لوجود الزمان ، لأن الزمان في تصورهم أمر متقضى منصرف يحدث جزءاً بعد جزء ، أى أنه ليس أمراً قار الذات .

أما المكان فقد أثبت المتكلمون وجوده ، لأنه لا بد من شيء ما ينتقل عنه الجسم أو يسكن فيه . ولا يسع معه غيره .

لقد تصور المتكلمون المكان على أنه د بعد مفروض ، (١) يمكن

(١) خالف المتكلمون برأيهم هذا في المكان رأى أرسطو الذي =

خلوه ، أو فراغ متوهم لو لم يشغله شاغل لكان خاليا ، ومن هنا أثبت المتكلمون خلافا داخل العالم وخارجه ، واستدلوا على كل ذلك بأدلة تقوم في صميمها على تصوراتهم الطبيعية بقدر المعارف المتاحة لعصرهم ، كما أن الفلاسفة الذين أنكروا الخلاء قد فندوا تلك الأدلة بقدر ما أتيج لعصرهم أيضاً من معارف<sup>(١)</sup> ، فلمنضرب الذكـر صفحا عن أدلة هؤلاء وأولئك ، فكل ما همنا في هذا الصدد هو ضرورة ارتباط هذا الدليل الذي أتى به إمام الحرمين بوجود الخلاء .

ولقد فطن الآمدي إلى الارتباط الوثيق بين هذا الدليل وبين إثبات الخلاء ، لأن افتراض تيامن العالم أو تياسره ، أو كونه فوقاً أو تحتاً مما لا يصح

== عرف المسكان بأنه « السطح » الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوى » ، وهذا التعريف قد أخذه فلاسفة المسلمين برمته تقريباً .

[قارن أرسطو لعبد الرحمن بدوي ص ٢١٤ وما بعدها ، وتاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٤٣ وما يليها ، ورسالة الحدود لابن سينا ص ٩٤] .

كما خالف المتكلمون برأيهم أيضاً الرأي المنسوب إلى أفلاطون بأن المسكان « بعد موجود » ، لا مفروض كما قال المتكلمون .

[قارن: المباحث الشرقية ص ٢٢١ > ١ وما يليها] ، وبناء على هذا التصور للمسكان أنكروا فلاسفة الخلاء [قارن النجاة ص ١٢٤ ، والمباحث الشرقية ص ٢٢٨ وما بعدها > ١] .

(١) ابن سينا : النجاة ص ١١٨ - ١٢٣ ، والمباحث الشرقية ص : ٢٢٢ - ٢٥١ ، والشامل ص ٥٥٨ - ٥٠٩ ، والمواقف من ص ١١٤ إلى ص ١٦٢ > ٥ ، والمقاصد ص ١٤٢ - ١٤٧ > ١

إلا إذا فرض تحقق الخلاء وراء العالم ، وبدون هذا لا يصح هذا (١) .

فإلام يشير هذا النص المائل أمامنا ؟

إن العالم بأسره وبمجملته مستقر في مكان محدد الأبعاد ، ومحاط بالخلاء من حوله ، إلا أن من الممكن الجائز تقديره في الخلاء الذي يمتد وراء هذا المسكان المحدد ذات اليمين وذات الشمال ، وكلها جهات متماثلة في إمكان استقرار العالم بها .

لإذن فتخصيص العالم بالاستقرار في هذا المسكان من الخلاء دون يمينه أو يساره ، أو فوقه أو تحته يستحيل أن يحصل من فاعل موجب ، أفعاله كلها بالسوية ، لأن هذا الفاعل الموجب لا يخصص احتمالاً عن بقية الاحتمالات المساوية له ، بل لابد أن يحدث هذا التخصيص من فاعل مختار مرید .

فإن قيل العالم قديم وموجبه مؤثر مختار ، قلنا هذا باطل قطعاً فإن القديم يستحيل أن يكون نبوته بإرادة ، إذ الموقع المخصص الذي لم يكن فكان : هو المراد ، فأما ما لم يزل واقعاً فيستحيل ارتباط كونه بإرادة في الایقاع ، وعلى الجملة الواقع بالارادة فعل يؤثره المرید فيوقعه على حسب إرادته ، وما كان ثابتاً أزلاً فليس فعلاً حتى يقال وقع بالارادة على هذا الوجه .

يعود بنا إمام الحرمين في هذا النص إلى قضية سبق تناولها ، وهي إستناد القديم إلى الفاعل المختار ، كي يزيدها وضوحاً وبياناً ، لقد قلنا نمتدّد إن أحداً لا يستطيع أن يقول إن القديم يصح إستناده إلى الفاعل المرید المختار ، لأن الارادة إنما تتجه إلى المعدوم لتوجده بعد أن لم يكن ،

أما القديم الأزلي فكيف تتجه الإرادة إلى إيجادها وهو موجود بالفعل ؟ بل إن هذا القديم الأزلي — كما أضاف إمام الحرمين هنا — لا يصح أن يطلق عليه أنه «مفعول» أصلا ، فكيف يمكن وصفه آتئذ بأنه «مراد» (١) ؟

هذه القضية لبدهتها ووضوحها محل إتفاق بين الفلاسفة والمتكلمين ، كما قرر ذلك نثر الدين الرازي وصاحب المواقف (٢) ، وأما محور الخلاف بينهم — كما سبق أن قررناه — فهو القول بالإيجاب أو بالاختيار ، فحين قال الفلاسفة بالإيجاب قالوا بتقديم العالم ، وحين قال المتكلمون بالاختيار والقصد قالوا بحدوثه .

يبد أن صاحب المواقف ينسب إلى الآمدى في «أبكار الأفكار» ما يشبه أن يكون خروجاً على هذا الاتفاق ، يقول الآمدى : إن سبق الإيجاد قصداً كسبق الإيجاد إيجاباً في عدم احتياجهما إلى تقدم العدم (٣) .

بل إن نثر الدين الرازي نفسه قد صرح بشيء يقرب من كلام الآمدى هذا حين قال : إذا أمكن استمرار الداعية الواحدة أزلاً وأبداً أمكن استمرار الفعل الاختياري أزلاً وأبداً ، وعن هذا قال بطليموس إن

(١) وصف الآمدى مثل هذا القول الذي أضافه إمام الحرمين هنا بعدم السداد ، لأن حاصله يرجع إلى «مناقشة لفظية ومجادلة قولية ولا اعتبار به ، لأن الخصم إنما يعنى بكون الباري فاعلاً أن وجوده ملازم لوجود العالم ، وإن لم يوافق ذلك الوضع اللغوي» . قارن غاية المرام ص ٢٥٦

(٢) المحصل ص ٨٣ ، والمواقف ص ١٧٨ — ١٨٠ ج ٣

(٣) المواقف ص ١٨٢ وما بعدها ص ٣ ، والمقاصد ص ٩٩ ، وحواشي العقائد الفلسفية ص ٧٧ ، وقارن أيضاً الآمدى : غاية المرام ص ٢٤٨ وما بعدها ففيها ما يشير إلى قريب مما قاله في الأبكار .

(٦ — هوامش على العقيدة)



المختار اذا طلب الفعل الافضل ولزمه لم يسكن بينه وبين الطبيعي فرق (١).  
كما أن عبد الرحمن الجاني قد قال بما قاله الآمدى ، مدعيا أنه مذهب  
المحققين من الصوفية (٢) .

ومؤدى مقولة الآمدى أنه يجوز أن يكون الكون قديما ، وهو مع  
قدمه حاصل بالاختيار ، لأنه ليس من شرط الاختيار — فى نظره — أن  
يكون المختار معدوما ثم يوجد بهذا الاختيار .

ومن الطبيعي أن يتناول المتكلمون من الأشاعرة مقولة الآمدى هذه  
فيوسعونها تفسيراً وتأويلاً ، نظراً لمخالفتها لما هو متفق عليه عندهم من  
منافاة القدم لتأثير الفاعل المختار ، ونظراً لما يترتب على هذه المقولة —  
إن صحت — من اهتزاز فى بنيان المذهب الأشعرى القائم على اثبات الحدوث  
للعالم ، والارادة والاختيار لبارئته الحكيم .

والرأى عندى أن قول الآمدى هذا لا يخرج عن أحد احتمالين  
لا معدى عنهما ، أولهما أن الآمدى كان يقرر مذهب الفلاسفة ، والفلاسفة  
برغم قولهم بالإيجاب لا ينفون عن الله تعالى القصد والاختيار . وإن كان  
قصدا واختياراً لا بالمعنى الأشعرى ، كما أشار الى ذلك نصير الدين  
الطوسى (٣) ، فانهم يقولون انه له تعالى اختياراً ، لا كاختيارنا ، وقصدا ،  
لا كقصودنا واراداتنا المتجددة المنبعثة عن قوة شوقية تتحرك فتتحرك  
معها الأعصاب والأعضاء (٤) .

(١) المباحث المشرقية ص ٦٢٦ ح ١

(٢) الجاني : الدرة الفاخرة ص ٢٢٠ وما بعدها ، بذيل أساس التقديس .

(٣) نقد المحصل ص ٨٢

(٤) النجاة ص ٢٥٥ ، والهيآت الشفاء المقالة الثامنة — الفصل السابع

ص ٢٦٦ وما بعدها .

أما الاحتمال الثاني فهو أن الآمدى كان يرى أن الاعتماد في اثبات حدوث العالم على مجرد كون هذا العالم مصنوعاً بالقصد والاختيار غير كافٍ في البرهنة ، فهذه الفلاسفة يثبتون القصد والاختيار — بمعنى ما من المعاني — وهم مع ذلك مشبّهون للقدم ، فينبغى إذن — والأمر كذلك — أن يعتمد في البرهنة على حدوث العالم على شواهد من العالم نفسه ، وليس على مجرد كونه مصنوعاً بالقصد والاختيار .

وبما يدعم هذا التوجيه الأخير لسكلام الآمدى أن الآمدى نفسه — كأحد كبار رجالات المذهب الأشعرى — ملتزم بالقضيتين معاً ، حدوث العالم وإبطال قدمه ، واثبات القصد والإرادة والاختيار (١) .

فإذا فسد القول بقدوم العالم مع ظهور الجواز في أحكامه من غير موجب ومؤثر بطل كونه قديماً عن موجب قديم ، واستحال استفادته مع قدمه إلى إرادة . لم يبق إلا القطع بأن العالم فعل موقع على وجه من وجوه الجواز بإرادة مؤثر مختار أوقعه على مقتضى مشيئته .

وهذا الفصل في اثبات حدث العالم أنجح وأوقع من طرق حوتها مجلدات ، وهو خير لفاهمه من الدنيا بخلافها لوساوقه التوفيق .

في هذا النص الموجز — بل الشديد الإيجاز — يلخص أمام الحرمين كل التفصيلات التي بسطها فيما مضى من حديثه ، والنتيجة التي يريدنا أن نقبض عليها بجمع اليمين هي القطع بأن العالم محدث مفعول ، وأحداثه وفعله على الوجه الذي أحدث به جائز ، لأنه كان من الممكن أحداثه وفعله على وجه آخر من الوجوه الجائزة ، وهذا الأحداث على الوجه الجائز

يستحيل صدوره عن موجب غير مختار ، بل إنه لا يتم إلا بإرادة مؤثر مختار ، أراحه على هذا الوجه الجائز دون غيره اختياراً وقصداً .

لو تأملنا ملياً هذه النتيجة لوجدنا أن العالم موصوف فيها بصفتين ، الجواز ، والحدوث بعد العدم ، وهاتان الصفتان للعالم تستلزمان أن صانعه غير موجب ، بل هو فاعل مرید مختار .

إذن فقد اعتمد إمام الحرمين على إمكان العالم لينتهي من ذلك الى حدوثه ، وعن طريق الإمكان والحدوث انتهى الى القطع بأن صانعه مرید غير موجب .

ترى لو كان إمام الحرمين قد سلك المسلك الآخر لإثبات حدوث العالم ، كما فعل في مؤلفاته الأخرى قبل النظامية ، فكم من الخطوات الطويلة والمقدمات العويصة العميقة كان سيحتاج ؟

لقد أشرنا سابقاً على نحو من الإجمال الشديد الى هذه المقدمات :

١ — اثبات الأعراض وزيادتها على الجواهر ( سواء كانت أعراضاً محسوسة أو أكواناً ) .

٢ — اثبات حدوث الأعراض ، ويحتاج في اثباتها الى أسس أربعة :

( أ ) استحالة قيام الأعراض بنفسها .

( ب ) استحالة إلتفاتها .

( ج ) استحالة كونها .

( د ) استحالة عدم القديم .

٣ — استحالة حوادث لا أول لها .

فهل يحق لإمام الحرمين أن يزعم بأنه قد انتهى إلى النتيجة المبتهجة من طريق أقصر وأخصر ، وأنجع وأوقع ؟

الحق أن كثيرا من المقدمات التي اقتضاها هذا المسلك العويص كانت  
مطوية في ذهن امام الحرمين وهو يسلك المسلك المبسط المختصر ، بل انه  
أحيانا يضطر إلى الرجوع إليها في صراحة .

يضاف الى ذلك أن هذا المسلك المبسط المختصر قد احتاج — منا ومنه  
كرأينا إلى اثبات الخلاء ، وذلك ما لم يحتج به المسلك العويص على نحو  
مباشر ، وقد وطن الآمدى الى هذا الاحتياج ، وأشار إليه في جلاء (١) .

لعمري .. ان كان ثمة فرق بين المسلكين فليكن في سهولة المأخذ  
أو صعوبته ، وفي يسر تناول أو عسره ، ولا مزية في أن المسلك الاول  
صعب المأخذ عسير تناول لا يمكن فهمه الا بعد طول المران على المصطلحات  
الكلامية والدربة على فهمها ، أما المسلك الثاني فيمكن اقتناصه من قريب ،  
مع غض النظر عما يحتاج إليه عند التمهيد والتأمل الدقيق .

## فصل

في ترتيب تراجم العقائد بعد تمهيد حدث العالم

محصول الكلام بعد ذكره تحصره ثلاثة أبواب ، ثم ينقسم كل باب فصولاً .

باب العلم بأحوال الإله .

وباب في مناط التكليف من صفات العباد .

وباب في النبوات التي بها تتصل الأوامر التكليفية بالعباد ، وبها ترتبط الأمور السمعية في الحشر والنشر والوعد والوعيد المشعرين بالثواب والعقاب إلى غيرهما مما أنبأ عنه المرسلون وأخبر به الصادقون ، وتنجز قواعد الدين بنجاز هذه الأبواب .

ثم الإمامة ليست من العقائد ، ولو غفل عنها المرء لم تضره ، لكن جرى الرسم باختتام علم التوحيد بها ، ونحن نذكر منها طرفاً إن شاء الله مع إشار الاختصار والاقصار على ما فيه مقنع وبلاغ ، يشفي الغليل ويوضح السبيل إن شاء الله عز وجل .

في هذا النص يعرض لإمام الحرمين لما يمكن أن يدعى « فهرساً ، للموضوعات ، التي سيتناولها في النظامية ، معتبراً كل ما تقدم ذكره في إمكان العالم وحدثه بمشابهة « تمهيد » ، و « مقدمة » ، لا بد منها قبل البدء في تناول هذه الموضوعات .

ويرتب لإمام الحرمين تلك الموضوعات على الأبواب والفصول التالية :

الباب الأول : في العلم بأحوال الإله تبارك وتعالى :

ويشمل فصولا :

فصل فيما يستحيل على الله تعالى .

فصل فيما يجب له جل وتعالى .

فصل فيما يجوز له سبحانه .

الباب الثاني : في العبودية والصفات المرعية في ثبوت الطلبات التكليفية.

ويشمل فصولا :

فصل في قدرة العبد وتأثيرها في مقدورها .

فصل في الرؤية .

الباب الثالث : في النبوات :

ويشمل فصولا :

فصل في المعجزات ووجه دلالتها على صدق الرسول .

فصل في السكرامات .

فصل في إثبات نبوة نبينا محمد ﷺ .

فصل في إعادة الخلق .

فصل في عذاب القبر ومنكر ومنكير .

فصل في الجنة والنار والصراط والميزان .

فصل في الشفاعة .

فصل في الآجال والأرزاق .

فصل في الإيمان والإسلام .

فصل في أحكام التوبة .

ثم وعد إمام الحرمين بفصل خاص بالإمامة مع « أنها ليست من العقائد ، فلو أغفلها المرء — على حد تعبيره — لم يضره » ، غير أنه قد جرت عادة السكاكيتين في العقائد على إختتام مؤلفاتهم بها . وقد عدل إمام الحرمين عن هذا الوعد ، ولكنه خص الإمامة بمؤلف خاص ، كما ذكر في نهاية النظامية ، أسماء « الإمامة الكبيرة » .

وليس من قصد إمام الحرمين هنا أن يقلل من شأن قضية الإمامة أو يهون من خطرها ، فأهل السنة متفقون (١) على أنه يجب على الخلق شرعا نصب الإمام ، لكن قصد إمام الحرمين أن مباحث الإمامة من المباحث العملية لا الاعتقادية ، فهي أكثر قربا إلى علم الفروع الباحث في الفقهيات ، لا إلى علم الأصول الباحث في الاعتقاديات ، فلو أغفل علم العقائد البحث فيها ، وأحال هذا البحث إلى علوم الفروع لكان ذلك أنسب وأليق .

---

(١) قارن : المحصل ص ٢٤٠ وما بعدها ، والآمدى : غاية المرام ص ٣٦٣ وما يليها ، والمواقف ص ٣٤٤ > ٨ وما بعدها ، والمقاصد ص ١٩٩ وما يليها ٢ ، والمطالع ص ٣٦٦ وما يليها .

## باب في الإلهيات

نصدر هذا الباب قبل تفصيله بإثبات العلم بالصانع المختار ، فنقول إذا ثبت حدوث العالم ووجب افتقاره إلى موقع يوقع على ما هو عليه ، واستحال وقوعه بنفسه لم يخل موقعه إما أن يكون موجبا لا إشار له ، أو يكون مختارا ، وباطل أن يكون موجبا لا إشار له ، فإنه لا يخلو إما أن يكون قديما أو حادثا ، فإن كان قديما وجب قدم موجب له وأثره ، واستحال تخصيص أثره بوقت دون وقت ، وقد اتضح عما سلف حدث العالم ، وإن كان موجب حادثا افتقر هو إلى موقع ، ويتسلسل القول فيه إلى أعداد غير متناهية ، وهذا مستحيل بيداته العقول ، وما يتسلسل لا يتحصل .

لقد أكثرنا من ترديد تلك النتيجة الهامة التي يريدنا إمام الحرمين أن نستمسك بها استمساكا ، وأن نحفرها في أذهاننا حفرا ، فلا تثريب علينا إذن إن نحن أعدنا ذكرها ثانية ، لأنها سوف تكون منطلقا إلى ما بعدها من قضايا لا تقل عنها أهمية في بيان العقيدة الصحيحة .

لقد قلنا إن العالم ممكن ، ومن ثم فهو حادث مفتقر إلى محدث أحدثه على ما هو عليه ، وهذا المحدث لا بد أن يكون مختارا مؤثر مريدا . لأنه لو كان موجبا فهو بين احتمالين لا ثالث لهما ، فهو إما أن يكون موجبا قديما أو موجبا حادثا .

فإن كان موجبا قديما لزم أن يكون العالم الذي صدر عنه بالإيجاب قديما مثله ، وليس حادثا بعد العدم ، وهذا الاحتمال باطل ، ما دما قد أثبتنا لهذا العالم الحدوث .



أما إذا كان موجبا حادثا فيلزم أن يفترق هو — أى الموجب الحادث — إلى محدث ، ويتسلسل القول فيه إلى أعداد غير متناهية من الموجبات الحادثة ، وهذا مستحيل ، لأن ما يتسلسل لا يتحصل ، على حد تعبير إمام الحرمين الموجز الدقيق ، أى أن ما يتسلسل يستحيل أن يوجد فى الواقع وبالفعل .

بذلك يضعنا إمام الحرمين وجها لوجه أمام قضية التسلسل .

والحق أنه لا معدى لمن يتصدى للإستدلال على وجود الإله تعالى من الاحتياج — فى أكثر الأحيان — إلى إبطال الدور والتسلسل ، ولقد شعر المتكلمون (١) — على تعاقب عصورهم — بأهمية هذا الإبطال ، إذ أن إليه — كما يقول الأمير (٢) — « تؤول أكثر عقائد الإسلام ، فهو عمدة النظر ، وعدة المناظرة » ، بل إن صاحب المواقف قد حاول أن يستنبط بعض وجوه الاستدلال على وجوده تعالى بغير اعتماد على بطلان التسلسل ، فإ كان من صاحب المقاصد إلا أن اعتبر مثل هذه المحاولات « توهما » ، ثم أثبت احتياج هذه المحاولات جميعا إلى بطلان التسلسل (٣) .

(١) وما يدل على شدة إهتمامهم وعنايتهم ببطلانه تزايد عدد الأدلة على هذا البطلان بتعاقب أجيالهم ، فهذا صاحب المواقف يورد على هذا البطلان خمسة أدلة [ص ١٦٠ — ١٧٨ > ٤] ، ثم يزيدها صاحب المقاصد إلى سبعة [ص ١٢١ — ١٢٦ > ١] ، ثم يزيدها السفوسى إلى أحد عشر دليلا ..  
الأمير على عبد السلام ص ٥٧ — ٦١  
(٢) حاشية الأمير ص ٦٠

(٣) قارن الموقف ص ٩ — ١٢ > ٨ ، والمقاصد ص ٤٢ — ٤٣ > ٢ ،  
وحاشية المطالع ص ٣١٧

فما معنى الدور والتسلسل ؟

تؤثر ههنا أن نورد في بيان معنيهما تلك العبارة الجامعة التي أوردتها صاحب المقاصد ، وهي أن يتراقى عروض العلية والمعلولية لا إلى نهاية ، بأن يكون كل معروض للعلية معروضا للمعلولية ، ولا ينتهى إلى ما تعرض له العلية دون المعلولية ، فإذا كانت المعروضات متناهية ، فهو الدور بمرتبة إن كانا اثنين ، أو بمراتب إن كانا فوق اثنين ، وإلا فهو التسلسل<sup>(١)</sup> .

إذن فالدور هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه ، فإذا قلنا إن ( ا ) أوجد ( ب ) . و ( ب ) أوجد ( ا ) فهو الدور المصرح أو بمرتبة .

وإذا قلنا إن ( ا ) أوجد ( ب ) ، أوجد ( ح ) ، و ( ح ) أوجد ( ا ) فهو الدور المضمحل أو الدور بمراتب .

أما التسلسل فهو أن يستند الممكن في وجوده إلى علة ، وتلك العلة إلى علة أخرى ، وهكذا إلى غير نهاية .

وبطلان الدور واضح وضرورى ، لأن الشيء إذا أوجده غيره كان ذلك الموجد متقدما فى الوجود ، فلو كان كل منهما موجدا للآخر لسكان كل واحد منهما متقدما فى وجوده على الآخر ، فيلزم أن كل واحد منهما متقدم فى وجوده على المتقدم على نفسه ، والمتقدم فى الوجود على المتقدم متقدم ، فيكون الشيء متقدما على نفسه بالوجود ، أى يكون قادرا على الإيجاد وهو معدوم ، وهذا ظاهر الاستحالة<sup>(٢)</sup> .

أما فيما يتعلق بالتسلسل فقد كثرت الأدلة على بطلانه ، لكن إمام الحرمين قد أعرض عنها جميعا إلا دليلا واحدا ارتضاه وركزه فى جملة واحده هى قوله (وما يتسلسل لا يتحصل) .

(١) المقاصد ص ١٢١ ح ١

(٢) المحصل ص ١٤٩ وما بعدها ، والمواقف ص ١٥٠ ح ٤ والمطالع

ص ٣١٧ وما يليها ، والتعريفات : ص ٩٤

فلا شك أن الموجود الأخير من سلسلة العلل والمعلولات موجود حاصل مشهود، لسكتنا لو افترضنا هذه السلسلة غير متناهية في جاف الماضي — كما هو معنى التسلسل — لتعذر وجود هذا المعلول الأخير واستحال حصوله، لأن إقتهاء دنوبة الوجود، إليه — على حد تعبير عبد الجبار وابن الهمام — أمر متنع، والسبب في ذلك أن الوجود أو الحصول مشروط بانتهاء ما لا ينتهى من العلل قبله، فما توقف وجوده على وجود ما لا انقطاع له، وما لا ينتهى لا يصح وجوده .

ونظير ذلك ما إذا قال قائل : لا أعطيك درهما إلا أعطيتك قبله درهما آخر، وهكذا الى ما لا ينتهى فإنه ان يعطيه شيئا، أو ما إذا قال قائل : لا آكل هذه التفاحة ما لم آكل قبلها تفاحات لا تنتهى، فإنه لن يأكل هذه التفاحة قط .

فوجود هذا الموجود الأخير إذن يلزمه لا محالة أن تنتهى السلسلة الى علة غير معلولة، أو موجود غير موجد، وهو صانع العالم وبارئته .

هذا الدليل الذى قدمه إمام الحرمين (١) فى غير قليل من الزهو والفخر قد استحوذ على إعجاب المتكلمين على اختلاف طوائفهم، فأثروا من الأشاعرة : الآمدى (٢)، والرازى (٣)، وأخذ به المعتزلة (٤)، كما أخذ به الماتريدي (٥) .

(١) الشامل ص ٢١٥ — ٢٢٠، والإرشاد ص ٢٦ — ٢٧

(٢) غاية المرام ص ١٣ — ١٤ .

(٣) المباحث المشرقية ص ٦٦٦ > ١ .

(٤) القاضى عبد الجبار : الأصول الخمسة ص ١٨١ — ١٨٢

(٥) الكمال بن الهمام : المسيرة ص ٩ — ١٠، وقارن التوحيد لأبى منصور

ومن أثبت حوادث منفصلة لانهاية لها إلى غير أول فقد جمع بين الحوادث والحكم بالقدم ، ومن انتهى معتقده إلى إثبات حوادث أزلية فقد أنسل عن مقتضى العقول ، فإن مقتضى الحوادث الابتداء عن عدم ، والأزل يشعر بنفي الأزلية ، فبطل أن يكون موقع العالم موجبا لإثبات له ، ووجب القول بصانع مختار مريد أوقع العالم على موجب مشيئته ، ولا ح بما قدمناه وجوب قدمه ، إذ لو كان صانع العالم حادثا لافتقر إلى محدث افتقار العالم إليه ، ثم ينجز القول إلى ما سبق وضح استحالة .

فإذا تمهد صدر الباب فالسلام بعده ينقسم ثلاثة أقسام :

قسم في ذكر ما يستحيل على الله سبحانه ، وقسم فيما يجب لله سبحانه ، وقسم فيما يجوز في أحكامه ، فألت مدارك الإلهيات إلى الاستحالة والوجوب والجواز فيما سبق في صدر هذا المعتقد .

رأينا في النص السابق كيف أبطل إمام الحرمين احتمال كون صانع العالم موجبا حادثا ، فإن ذلك معناه اجتياح هذا الموجب الحادث إلى موجب حادث ، وهكذا إلى ما لا يتناهى ، مما يعنى التسلسل الباطل .

في هذا النص الذى يإزانا يلح إمام الحرمين على تأكيد هذا الإبطال بطريق آخر غير طريق التسلسل ، فلا ريب في أن من اعتقد بوجود حوادث متعاقبة لانهاية لها في طرف الأزل ، فقد أثبت لهذه الحوادث باعتقاده هذا صفتين متناقضتين ، إحداها كونها حادثة من جهة ، والأخرى كونها قديمة من جهة ثانية ، ومن ثم فقد وصف إمام الحرمين من يعتقد هذا بالخروج عن قواعد العقل ، التى تقضى باستحالة الجمع بين المتناقضين .

إن الأمور الحادثة موجودة بعد عدمها، أى أن لها أول كون  
« ومفتوح وجوده، فإذا وصفت هذه الأمور بالأزلية فعنى هذا أنه لا أول  
لكونها، ولا مفتوح لوجودها، أى أن وصف هذه الأمور الحادثة بكونها  
« أزلية، يناقض حقيقتها وطبيعتها مناقضة تامة.

وهنا عدة نقاط ينبغي الالتفات إليها باهتمام :

النقطة الأولى : أن القول بحوادث لا أول لها مشترك بين طائفتين  
من الفلاسفة :

(١) طائفة الطبيعيين أو الدهريين الذين قالوا : إن العالم لم يزل على  
ما هو عليه ، فلم تزل دورة الفلك قبل دورة إلى غير أول ، واقتران الأنجم  
قبل اقتران إلى غير أول ، ثم لم تزل الحوادث فى عالم الكون والفساد  
تتعاقب كذلك إلى غير مفتوح ، فكل حادث منها مسبوق بمثله ، فكل ولد  
مسبوق بوالده ، وكل زرع مسبوق ببذر ، وكل بيضة مسبوقة بدجاجة ،  
وكل هذا دون احتياج للعالم بحملته إلى صانع (١) .

(ب) طائفة أخرى من الفلاسفة الإلهيين قالوا بقريب من هذا ، لكنهم  
أثبتوا للعالم — مع ذلك — صانعاً موجباً ، فهم يقولون بأن العالم هكذا  
أزلى لا إلى نهاية ، ولكنه من صنع موجب قديم .

ولقد كان إمام الحرمين على إدراك تام بأن هذا القول بحوادث لا أول  
لها مشترك بين تينك الطائفتين ، وذلك حين أشار إلى أن إبطاله « يزعم  
جملة مذاهب الملاحدة » (٢) .

(١) الشامل ص ٢٢٦ — ٢٤٨ ، والارشاد ص ٢٥ — ٢٦ ، واللمع ص ٨٠

والأصول الخمسة ص ١١٧

(٢) الارشاد ص ٢٥

وكذلك حين وصف أحد أدلة بطلانه بأنها دجرت إلى العلم بالحدث، وإلى إبطال القوى والطبائع، وتضمنت العلم بالحدث<sup>(١)</sup>.

وسار الغزالي في نفس الدرب الذي اختطه أستاذه، فأشار إلى أن الدهرية يعتقدون بأن العالم قديم كما هو عليه، ولم يثبتوا له صانعا، وأما الفلاسفة فيعتقدون بأن العالم قديم، ثم يثبتون له صانعا مع ذلك<sup>(٢)</sup>.

وفي موضع آخر حاول الغزالي إلزام الفلاسفة بأن مآل قولهم بالقدم هو الانتهاء إلى مذهب الدهرية الطبيعيين، فوجه كلامه إليهم قائلا: ما الذي يمنعكم من مذهب الدهرية، وهو أن العالم قديم كما قلتم، ولا عسلة له ولا صانع، وإنما العلة للحوادث<sup>(٣)</sup>؟

النقطة الثانية: كيف قال الفلاسفة المسلمون بحوادث لا أول لها مع قولهم بأن للعالم صانعا موجبا؟

نقول في إيجاز شديد، إن هذا المذهب يعتمد على أسس عدة:

أولا: قدم المادة:

فيرى الفلاسفة أن كل حادث بعد أن لم يكن فقد تقدمته المادة، ويبرهن ابن سينا على ذلك بحجة مشهورة مفادها أن كل كائن يحتاج قبل إحداثه إلى أن يكون ممكنا الوجود في نفسه، وليس إمكان وجوده في نفسه هو مجرد قدرة الفاعل عليه، بل إن هذا الفاعل لا يقدر عليه إلا إذا

(١) الشامل ص ٢٤٩

(٢) تهافت الفلاسفة ص ١٥٥

(٣) تهافت ص ١٩٦

كان هو في نفسه ممكنا ، فالقدرة لا تكون إلا على ما يمكن أن يوجد ،  
وكون الشيء مقدورا عليه لازم لسكونه ممكنا في نفسه .

ثم إن هذا الامكان لا يمكن أن يكون أمرا معدوما ، بل هو أمر  
موجود ، وهذا الأمر الموجود لابد أن يكون قائما في موضوع  
موجود ، هو المادة أو الهوى ، إذن فكل حادث فلا بد له من مادة  
تقدمت عليه (١) .

ثانيا : قدم الحركة :

مادامت المادة متقدمة ، فما حال الشيء الذي كان معدوما ثم أحدث؟  
هل تم حدوثه هذا بتغير في الفاعل نفسه ، أو في المادة المتقدمة عليه  
والقابلة له ؟

لا يمكن — في نظر ابن سينا — القول بتغير في الفاعل الموجد ، لأنه  
تام ، وليست له حالة منتظرة ، فلا مناص من أن يكون التغير في المادة  
القابلة .

لكن هل تم هذا التغير دفعة واحدة أو على التدرج ؟

لا يمكن — في نظر ابن سينا أيضا — القول بحدوث هذا التغير  
في المادة القابلة دفعة واحدة . وإلا لوجدت كل الأشياء دفعة واحدة ،  
وهذا ما تكذبه المشاهدة ، فلامفر إذن من القول بأن هذا التغير قد حدث

---

(١) إلهيات الشفاء — المقالة الرابعة — الفصل الثاني ص ١٨١ — ١٨٢ ،  
والنجاة ص ٢١٩ — ٢٢٠ ، وقارن الآمدى ص ٢٧١ — ٢٧٤

على التدرج ، وليس ذلك إلا الحركة ، لأن الحركة شيء من شأنه التدرج ،  
أو التجدد على الاتصال ، على حد تعبير ابن سينا .

ثالثا : قدم الأفلاك .

ثم ماذا عن طبيعة تلك الحركة ؟

لقد تصور الفلاسفة — كما تصور أرسطو من قبل — أن الحركة الدورية  
هى أكل الحركات ، لأن هذه الحركة باعتبارها دائرية لا تنتهى كما تنتهى الحركة  
المستقيمة ، وهذه الحركة — من جهة أخرى — تحفزها إرادة متصلة  
متجددة ، ولا تتم هذه الشرائط إلا فى حركة الأفلاك ، فالأفلاك قديمة ،  
وهى مصدر الحركات الدورية القديمة ، التى هى مستند الحوادث كلها .

هذه الحركة الدورية تشبه الموجب القديم من جهة أنها دائمة ، وتشبه  
الحوادث من جهة أن كل جزء منها فهو حادث بعد أن لم يكن ، وبعبارة  
الغزالي : فهذه الحركة الدورية مبدأ الحوادث من حيث أنها حادثة  
بأجزائها ، وهى صادرة من موجب أزلى من حيث أنها أبدية متشابهة  
الأحوال ، فهذه الحركة الدورية أزلية باعتبار استنادها إلى العلة القديمة ،  
وحادثة باعتبار أنها مستند الحوادث المتجددة (١) .

النقطة الثالثة : ما مدى صحة هذه الحجة التى قدمها لإمام الحرمين فى

إبطال القول بحوادث لا أول لها ؟

---

(١) إلهيات الشفاء : المقالة التاسعة : الفصل الثالث وما بعده ص ٣٩٣

وما بعدها ، والغزالي نهافت الفلاسفة ص ٩٩ وما بعدها ، وص ١٠٨-١٠٩ ،  
وص ١٩٦-١٩٧ ، والمباحث المشرقية ص ٥٠٨-٥١٦ ج ٢ ، والأسفار  
الأربعة ص ١٣٥ مجلد أول .

(٧ - هوامش على العقيدة)



إن مضمون هذه الحجة — كما أسلفنا منذ برهة — هو أن القول  
بحوادث لا أول لها جمع بين متناقضين، هما الحدوث والأزلية، لأن معنى  
الأزلية هو عدم السبق بالعدم.

ويصور لنا الفخر الرازي هذه الحجة بقوله: إنه إذا كان كل واحد  
واحد من الحركات الحادثة له أول، وجب أن يكون للكل أول، كما أن  
كل واحد واحد من الزوج لما كان أسود وجب أن يكون العكل  
سوداً (١).

لكن الفلاسفة وأشياهم لم يرتضوا هذه الحجة، لأن كون كل واحدة  
من الحركات الحادثة مسبوقاً بالعدم لا يعنى أن هذا الحكم شامل للكل  
ولا يستلزم ذلك، بل العكل أزلي، مع كون كل واحد من هذا العكل على  
انفراده حادث.

إن الأزل ليس حالة معينة، أو ظرفاً زمانياً قائماً بذاته، بل هو عبارة  
عن نفي الابتداء أو عدم الافتتاح، فليس ثمة تعارض — فيما يرى الفلاسفة —  
بين القول بأن ثمة سلسلة من الحركات أزلية، أى غير مبتدأة ولا مفتوحة،  
وبين القول بأن كل حركة منها منفردة حادثة بعد عدم، أو مبتدأة بعد أن  
لم تكن.

وبعبارة أخرى فإن الفلاسفة يسلّمون بأن كل واحد من أفراد الحركة  
حادث، لكنهم لا يرون في هذا أى تعارض مع القول بأزلية مجموع تلك  
الحركات، وكونها غير مسبوقة بعدم (٢).

---

(١) المباحث المشرقية ص ٦٦٦ ج ١ والمقاصد ص ٢٤٢ ج ١.

(٢) الرازي: المباحث المشرقية ص ٦٦٨ — ٦٦٩ ج ١، والتفتازاني:

المقاصد ص ٢٤١ — ٢٤٢ ج ٢، والعقائد الفلسفية ص ٨٠ — ٨١ ج ١.

ويبدو أن هذا الاعتراض من قبل الفلاسفة كان له دوى واسع في دوائر المتكلمين في عصر إمام الحرمين ، بل فيما قبل عصره ، ومن ثم فقد عرض إمام الحرمين لهذا الاعتراض في صورة مفصلة ودقيقة ، نسبها إلى «أئمة المذهب» من قبله .

لقد رأى أئمة المذهب من قبله أن الحادث هو الموجود الذي له أول وجود ومفتح كون ، فإذا كانت هذه حقيقة الحادث الواحد لحقيقة الحوادث جميعها لاختلاف عن ذلك ، أى أن ما يلزم الحوادث الواحد من كونه موجودا بعد عدم يلزم جميع الحوادث فتكون جميعها موجودة بعد عدم .

هنا يبرز اعتراض الفلاسفة ، أو للتشيعين لهم ، لماذا لا تكون كل حركة على انفرادها حادثة ، ويكون مجموع هذه الحركات أزليا ؟

ولذا نحن أغضينا عن وصف إمام الحرمين لمن وجها هذا الاعتراض - على ما فيه من ذكاء وفطنة - بأنهم «أغبياء» ، فإن إمام الحرمين قد أجاب عنه إجابة تميز هي الأخرى بالذكاء والفطنة .

فالحركة - على حد تعبيره - تفريغ من جهة ، وإشغال من جهة أخرى ، أى تفريغ الجسم من حيز ، وإشغاله لحيز آخر ، فكل تفريغ لابد أن يسبق بإشغال ، وكل إشغال لابد أن يسبق بتفريغ ، أى أنها تستلزم حتما السبق بالعدم ، وهذا مما يتنافى حتما أيضا مع الأزلية التي تستلزم عدم السبق بالعدم (١) .

وفي الحق أننا لو تأملنا طبيعة الحركة لانكشف لنا أنها لا يمكن أن تتحقق في الأزل ، لأن طبيعتها تغير من حال إلى حال ، أى أن طبيعتها - كما فطن إمام الحرمين - السبق بالعدم ، فالحال الأولى تنعدم ، ثم

قتلوا الحال! الأخرى وهكذا ، فلو تخيلنا أنه لم تسكن حركة إلا وقبلها حركة ، فجميع تلك الحركات بلا استثناء يلزم أن يسبقها العدم ، لأن كل واحدة من تلك الحركات قد سبقت بالعدم ، وهذا ما يبطل الأزلية إبطالا تاما (١) .

النقطة الرابعة : يحق لنا بعد هذا العرض الشديد الإيجاز للمطارحة الفكرية بين المتكلمين والفلاسفة أن نعرض على نحو شديد الإيجاز أيضاً لموقف علم الطبيعة الحديث من قضية القدم والحدوث .

لقد (٢) اهتمدى علم الطبيعة الحديث إلى قانونين يتعلقان بالطاقة ، كان لهما أعظم الآثار وأخطرها في الآن نفسه ، أولهما مبدأ حفظ الطاقة ، فند أينشتين تبين أن المادة يمكن تحويلها إلى طاقة ، ومن ثم فجميع الكتلة والطاقة في العالم ثابت ، ويسمى هذا المبدأ بالقانون الأول من قوانين الديناميكا الحرارية ، وفي ضوء هذا القانون تتضمن كل حادثة من حوادث الطبيعة تحويلا للكتلة إلى طاقة ، بل إن السكائنات الحية ليست معفاة من هذا التحول ، إذ أنها تعيد تريب المواد الغذائية لتحوّلها إلى طاقة .

(١) قارن : المقاصد ص ٢٤٢ ج ١ ، والعقائد النفسية ص ٨٠ — ٨١ مجلد أول ، والجلال الدواني على العقائد ص ١٠٨ — ١٠٩ .  
(٢) اعتمدنا في هذه الفقرة على ثلاثة مصادر هي :

(١) مختصر لتاريخ العلم : رودلف هول وماري هول — بالإنجليزية — ص ٢٩٠ — ٣١٢ .

(ب) النظرة العلمية : برتراند رسل — ترجمة عثمان نويه ص ٩١ — ٢٢٦ .

(ج) فجر الحياة : هارولد روش — ترجمة د. عبد الحليم منتصر وبمجموعة ص ١٩ — ٣٧ .

أما القانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية فيسمى أحياناً بقانون انحلال الطاقة أو تدهور الطاقة ، ومفاده أن كل طاقة متاحة بانتظام فإنها تتحول إلى حرارة ، فالطاقة تتحول بالاحتكاك إلى حرارة ، والحرارة كلما انتشرت تناقصت ، فللزمان إذن تأثير على انحلال الطاقة أو نخودها ، ومن هنا فإن آرثر أدنجتون يطلق على هذا القانون تعبيراً طريفاً هو «سهم الزمان ، أو سهم الوقت ، ١١ .

هذا المفهوم الخاص للقانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية قد صيغ على نحو أكثر عمومية ، فالأشياء إذا تركت وحدها مالت إلى الخلط ، وإلى عدم العودة إلى تنظيم صفوفها مرة ثانية ، إذ أن تحولات الطاقة لا يمكن أن تعود أدرجها القهقرى مرة ثانية ، كالتحولات الميكانيكية مثلاً .

هذا التصوير البسيط للقانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية يساعد بنا فى الماضى إلى تصور لبدء الكون عن ناحية ، ويتدرج بنا فى المستقبل إلى تصور لنهاية الكون من ناحية ثانية .

إننا — من الناحية الأولى — كلما أوغلنا فى ماضى الزمان السحب — كما يقول برتراند رسل — وجدنا عالماً يزداد نظاماً بالتدرج ، حتى نصل إلى مرحلة كان الكون فيها مرتباً ترتيباً كاملاً لا أثر فيه للعشوائية ، وكل جزء منه موضوع فى مكانه الصحيح ، ومنذ ذلك الحين أخذ نظامه فى فى الاضطراب تدريجاً ، حتى أصبح من المستحيل إعادته إلى سابق ترتيبه إلا بعملية خلق جديدة تعيد إليه نظامه المفقود .

هذه الحال التى كان عليها العالم هى الحد الذى بلغ فيه مرتبة السكالم ، ولا يمكن تصور سلسلة لامتناهيّة من حالات التنظيم الأعلى ، أو الأكثر علواً ، لأن النظام السكالم يميل إلى فقد كماله وتدهور نظامه فى كل لحظة ،

أى أنها لحظة واحدة لا يمكن استمرارها تلك التى كان فيها العالم كاملاً على أكمل ما يكون السكّال ، ، ثم ما برح الكون يبعثر هذا السكّال منذ ذلك الحين !!

أما من الناحية الثانية فإن هذا القانون كان له وجهه المتشائم الأسيف ، فالعالم — بمقتضاه — يبدو وكأنه يذوى وينهار ، إذ أن العناصر الإشعاعية فى الكون تنحل إلى عناصر أقل تعقيداً ، بحيث لا يمكن تجميعها مرة أخرى ، والطاقة الحرارية تتجه إلى السريان من المواد الساخنة إلى المواد الأقل سخونة ، حتى تصل إلى درجة حرارة متجانسة ، إذن فكما تحولت الطاقة إلى حرارة ، أو توزعت كمية من الحرارة فى مادة أكبر فإن الطاقة يصيبها الخود والتدهور والانحلال ، وتكون النهاية الحزينة للعالم فى هذا الاتجاه ، حتى لقد ادعى أحياناً أن الحياة إنما هى استثناء من هذا القانون الثانى .

لو قرأنا هذه التصورات فى ضوء المطارحة الفكرية بين الفلاسفة والمتكلمين لكان لنا الحق أن نرى فى هذه التصورات تقريراً لأمرين :

أولاً : حدوث الكون بعد عدم ، فهذا الحد الأعلى من السكّال والترتيب الذى كان عليه الكون فى تلك اللحظة الكاملة التى يستحيل استمرارها يعنى أن نظام الكون وترتيب وحداته قد وجد فى لحظة من لحظات الإبداع الفريدة التى لم تسبق بمثلها ، ولم تلحق بمثلها ، لأنها لا يمكن أن تستمر ، إذ أن السكون يميل إلى فقد هذا السكّال لا إلى الاحتفاظ به ، ومن ثم يستحيل أن يسكون هذا النظام أو الترتيب السكّال أزلياً قديماً ، ومن هنا فقد انتهى برتراند رسل إلى القول بحدوث العالم ، ثم غلبت

عليه شقوته ، فرفض أن يستنتج من ذلك أن العالم من صنع خائفه (١) .

ثانيا : هذا الحدوث هو سر التدهور والإنحلال والفقد ، وبعبارة المتكلمين : كل ما يجوز عدمه يستحيل قدمه ، أى أن تدهور الطاقة وإنحلالها المؤذن بالإنهيار والفناء ليس إلا نتيجة لحقيقة أن السكون قد حدث كاملا كل السكال في تلك اللحظة الفريدة ، وفي اللحظة التالية كان هناك فقد لبعض ترتيبه وتدهور لبعض طاقته ، وهكذا في اللحظة والمحضات التي تليها .

ومن الطريف في هذا الصدد أن متأخرى المتكلمين قد قلبوا هذا المبدأ القائل ( كل ما يجوز عدمه يستحيل قدمه ) على جميع وجوه النظر ، فرفضوا أن يسكون مجرد جواز ، العدم من الناحية العقلية البحتة ينافى القدم ، بل إن الذى ينافى القدم في الحقيقة هو وقوع العدم وتحقيقه في الواقع ، لا مجرد الجواز العقلي النظري وحده ، ثم جاء قانون تدهور الطاقة محققا لما تطلبوه ، لأن هذا القانون لا يعنى جواز العدم على العالم بحسب ، بل يعنى « وقوعه » وتحقيقه بالفعل ، وهذا يحقق الشرط الذى تطلبوه ، وهو الجواز الوقوعى (٢) !!

(١) يقول برتراند رسل ( وأظن أنه ينبغي علينا أن نتقبل مؤقتاً افتراض أن العالم له بداية ترجع إلى وقت محدد ، وإن كان غير معروف ) ثم حاد إلى إلحاده ، فرفض أن يخطو الخطوة المحتمة بعد ذلك ، وهى أن لهذا العالم صانعا [ النظرة العلمية ص ١٠٨ — ١٠٩ ] ولست أدري كيف يمكن الفصل بين القضيتين إلا إذا عميت البصيرة وتضامم العقل !!

(٢) قارن حاشية العصام على العقائد النسفية ص ١٢٩ وما بعدها ، وقارن أيضا : شرح الأمير عند قول صاحب الجوهرة :

وكل ما جاز عليه العدم عليه قطعا يستحيل القدم

ص ٥٤ وما يليها .

بعد هذا التطواف والتجوال . . إلام ينتهى إمام الحرمين فى هذا النص الذى نحن بإزائه ؟ إنه ينتهى إلى أن العالم يحدث بعد أن لم يكن ، ومحدثه صانع مرید مختار ، أوقع العالم وفق إرادته ومشيتته ، وبهذا يخلص إمام الحرمين إلى الحديث فى الإلهيات .

والكلام فى الإلهيات ينقسم ثلاثة أقسام : قسم فى ذكر ما يستحيل عليه تعالى ، وقسم فيما يجب له ، وقسم فيما يجوز من أحكامه .

ويتوجب علينا قبل الشروع فى ذلك كله أن نعرض لأقسام الصفات من وجهة نظر إمام الحرمين ، فعنده أن الصفات الواجبة للبارى تعالى قسمان :

### صفات نفسية ، وصفات معنوية :

فالصفة النفسية هى كل صفة إثبات لنفس ، باقية ما بقيت النفس ، غير معلة بعلة قائمة بالموصوف ، وذلك كالوحدانية ، فهى صفة أزلية ثابتة للذات الأقدس لا تنفك عنها ولا تفارقها ، وهى ثابتة للذات الأقدس دون أن تكون هناك علة متوسطة ، أو صفة متوسطة بينها وبين الموصوف .

أما الصفة المعنوية فهى الأحكام الثابتة للموصوف بها ، معلة بعلة قائمة بالموصوف ، فكونه تعالى عالماً : صفة معنوية ، لأنها حكم ثابت للذات الأقدس ، ولكن بوجود علة متوسطة ، هى ثبوت صفة العلم له تعالى .

فى قسم الصفات النفسية يدرج إمام الحرمين عدة صفات ، هى صفة القدم (١) ، وصفة القيام بالنفس ، وصفة المخالفة للحوادث ، وصفة الوحدة .

(١) جمهور الأشاعرة متفقون على أن القدم صفة نفسية ، وليست =

إذن ففي هذا القسم يدرج ما يستحيل عليه تعالى من كونه جسماً أو  
جوهرأ ، أو عرضاً ، أو متحيزاً ، أو في جهة . . إلى غير ذلك مما يمتز به  
تعالى عنه ، لأنها جميعاً تقع تحت مفهوم صفة المخالفة للحوادث (١) .

أما في قسم الصفات المعنوية فيدرج إمام الحرمين سبعة من الصفات ،  
كونه تعالى عالماً ، وكونه تعالى قادراً ، وكونه تعالى حياً ، وكونه تعالى  
مريداً ، وكونه تعالى سميعاً ، وكونه تعالى بصيراً ، وكونه تعالى متكلماً .

= وجودية زائدة على الذات ، أما ابن كلاب ، فقد جعل القدم  
صفة وجودية زائدة على الذات [ المواقف ص ١٠٩ > ٨ ] ولذلك يذكر  
الأمير في حاشيته أن بعض الأشاعرة جعله صفة نفسية ، وبعضهم جعله  
صفة وجودية [ حاشية الأمير ص ٦٢ ] .

(١) فلم يدرج إمام الحرمين صفة الوجود ضمن الصفات النفسية ،  
بينما اعتبره المتأخرون هو وحده الصفة النفسية ، وعدوا الصفات السلبية  
خمساً هي القدم والبقاء والمخالفة للحوادث ، والقيام بالنفس ، والوحدانية ،  
وحجة إمام الحرمين في عدم اعتبار الوجود صفة ، أن الوجود هو عين  
الذات كما هو رأى الأشعرى ، وبالتالي فليس صفة ، ومن اعتبر الوجود  
صفة — فهو في نظر إمام الحرمين — متوسع متجاوز [ قارن الإرشاد  
ص ٣١ ، ص ٥٩ — ٦٠ ] [ وأيضاً الأمير ص ٦١ — ٦٢ ] .

كالم يدرج إمام الحرمين صفة البقاء ضمن الصفات السلبية ، كما فعل  
المتأخرون ، مع أنها من صفات النفس ، لأنه نظر إلى البقاء من حيث أنه  
نفس الوجود المستمر ولا زيادة [ الإرشاد ص ٧٨ — ٨٨ ، وغاية المرام  
ص ١٣٦ ، والمحصل ص ١٧٤ ] ، بينما أثبت الإمام الأشعرى نفسه البقاء صفة  
زائدة على الذات ، وأثبت المتأخرون صفة سلبية ، كما ذكرنا منذ قليل  
[ المواقف ص ١٠٦ > ٨ وما يليها والأمير ص ٦٢ ] .



فكونه تعالى عالما معلل بثبوت صفة العلم له ، وكونه تعالى قادراً معلل بثبوت صفة القدرة له ، وكونه تعالى حياً معلل بثبوت صفة الحياة له . . . وهكذا (١) .

(١) يختلف إمام الحرمين في إثبات صفات المعاني عن كثير من الأشاعرة ، ذلك أنه — أعني إمام الحرمين — مثبت للأحوال ، والحال صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة ، ومن ثم فقد رأى أن عالميته تعالى صفة معلة بمعنى قائم بذاته تعالى وهو العلم ، فهو — أعني إمام الحرمين — قائل بأمور ثلاثة : الذات والعالمية والعلم ، وهكذا قل في بقية صفات المعاني ، أما بقية الأشاعرة النافين للأحوال فالدلالة عندهم ما دلت إلا على إثبات أمر زائد على الذات هو صفة المعنى ، أما الأمر الثالث ، وهو العالمية ، فلا دليل عليه البتة [ قارن الإرشاد ص ٨٠ — ٩٤ والشامل ص ٦٢٩ وما بعدها ، والمحصل ص ١٨٠ — ١٨١ ] ، لكن متأخري الأشاعرة قد جعلوا صفات المعاني قسماً ، والصفات المعنوية قسماً آخر دون أن يضطروا إلى إثبات الأحوال ، لأنهم جعلوا الصفات المعنوية من قبيل الأمور الاعتبارية الانتزاعية [ قارن الأمير ص ٧٥ — ٨٨ ، وحاشية البيجوري ص ٤٩ — ٤١ ، وتقريرات الأجهوري بالهامش ] ، وسفوى بعيد قليل أن إمام الحرمين قد عاد في أخريات حياته إلى نفي الحال .

## الكلام فيما يستحيل على الله عز وجل

نقدم قولاً وجيزاً يحوى الغرض ، فإن رأينا كافياً اجترينا به ، وإن رأينا أن تبسط طرفاً من الكلام جرينا فيه على ما تجرى به المقادير ، والله سبحانه ولى التيسير فنقول .

**كل صفة في المخلوقات دل ثبوتها على تخصيص أثرها ويريد ها ولا يعقل ثبوتها دون ذلك فهي مستحيلة على الاله** ، فإنها لو ثبتت له لدلت على افتقاره إلى تخصيص دلالتها في حق الحادث المخلوق .

أسس إمام الحرمين في هذا النص الهام قاعدة ذهبية في الفرق بين صفات الخالق وصفات الأكوان المخلوقة ، فامن صفة من صفات هذه المخلوقات إلا وهي دلالة على انتقارها إلى صانع أو قهها على النحو الذى وقعت عليه ، فلو وصفت الاله جل وتعالى بأية صفة من هذه الصفات المفتقرة إلى تخصيص لا فتقر هو — عز اسمه وجل شأنه — إلى تخصيص ، ويتسلسل الأمر إلى لا نهاية ، وبطلان التسلسل ثابت بالأدلة القاطعة يبطلانه .

ترى هل كان إمام الحرمين بقوله هذا الذى أسلفناه يستبقي الأحداث عدواً إلى زماننا هذا ؟

ترى هل كان — وهو يضع الحدود الحاسمة الفاصلة بين صفات الخالق وصفات المخلوقات — يدرك أن اختلاط هذه الحدود وانهاهما هو ممكن الحادث في عصورنا الحديثة ؟

لقد أتى على البشر حين من الدهر قال فيه الملاحدة الماديون د بالتولد

الذائق، (١) لكي ينفذوا منه إلى إنكار مقام الألوهية المتعالى ، ثم أتى على البشرية حين من الدهر آخر قال فيه الملاحدة الماركسيون بقوانين الجدول أو الديالكتيك، الباطن في داخل المادة بدلا عن صنع الاله وفعله للمادة وما في داخل المادة (٢).

وما منع هؤلاء الملاحدة جميعا أن يؤمنوا إلا أن قالوا باكتفاء الحوادث بذاتها في صنع ذاتها أزلا وأبدا .

إن الحدود بين الخالق والمخلوق فاصلة قاطعة ، صفات هذا الأخير — بل وذاته — مفقودة محتاجة ، وكل وجوده ذاتا و صفات ناطق بالعوز والافتقار والاحتياج ، و صفات خالقه تامة وكاملة ، فكيف نخلع على هذا الناقص بطبيعته صفات السكامل ؟ كيف نقول عن المادة إنها خالقة لذاتها ، وإنها أزلية ، وإنها مريدة ؟ ، وأن لو نطقت المادة لصرخت بنا : إني لا أسمع ولا أبصر ولا أغني عنكم شيئا !!

وضبط القول في الصفات المفقودة ما تمهد أولا من تقدير حكم الجواز ، فشكل صفة قارنها حكم الجواز فهي مستحيلة في نعمت الاله تعالى ؛ فإن القدم والجواز متناقضان ، وتفصيل ذلك أن الحدوث فينا ممنوع بالجواز فتقدس الاله عنه ، والتركب والتصور والتقدير في صفاتنا مرسومة بالجواز ، فلا تركيب إلا يجوز فرض خلافه ، ولا قدولا قدر ولا حدولا طول ولا عرض إلا والعقل يجوز أمثالها وخلافها .

(١) قارن مقدمة اسماعيل مظهر لكتاب أصل الأنواع لدارون ص ٥٥

وما بعدها

(٢) إيفائينسيف : الفلسفة الماركسية — بالانجليزية — ص ٩٣-٩٧ ،

وأيضا بحثنا المعنون (إفلاس الفكر الماركسي) الفصل الخاص بالمادية الجدلية

وهذه الصفات لجوازاها افتقرت إلى تخصيص بارئها ، فتعالى الصانع عنها ، وهذا معنى قول سيد البشر خاتم النبيين محمد ﷺ إذ قال (من عرف نفسه عرف ربه ) ، أراد من عرف نفسه بصفات الافتقار عرف استغناء الرب عن صفاته ، فإنه تقدست أسماؤه منتهى الحاجة ، وهو برى عنها .

---

الجواز والقدم متناقضان ، من حيث أن الجائز محتاج إلى مخصص ومفتقر إلى مقتض ، والقديم برى عن الاحتياج منزه عن الافتقار .

هذا هو فصل التفرقة بين صفات الخالق جل وتعالى ، وصفات الخلق ، إن صفات الخلق جائزة ، ومن ثم فهي محتاجة إلى موجد ، أما صفاته تعالى فهي قديمة بقدم ذاته العلية ، فما توصف به المخلوقات لا يوصف به الخالق جل وتعالى .

لكن صفات المحدثات المخلوقة على قسمين :

القسم الأول : ما يدل منها على الحدوث والإمكان والافتقار والاحتياج من حيث ذاته وماهيته ، أو ملزوماته ولوازمه ، كالصغر والكبر ، والترتيب والتقدير والجسمية ، وقبول الانقسام والحد ، والطول والعرض ، فهذه كلها مختصة بالمحدثات ، ولا يجوز أن يتصف الخالق منها بشيء .

القسم الثاني : ما لا يدل منها على الحدوث والإمكان والافتقار والاحتياج من حيث ذاته ، بل من حيث نقصه عن الدرجة العليا في السكال ، كالوجود والحياة والعلم والارادة والقدرة وأشباهاها ، فهذا القسم هو الحق تعالى بالأصالة على أكمل درجاته وأبعدها عن شوائب النقص ، واجب بوجوب موصوفه تعالى ، قديم بقدمه ، باق ببقائه ، أما ما تتصف به المخلوقات من هذه الصفات فهي ممنوحة لهم منه تعالى ، لكن على درجة نازلة لاثقة بهم ، بحيث أنه لانسبة بين ما اتصف به الممكن من تلك الصفات وما اتصف به الحق

جل وعز ، فإن وجود الممكن الحادث القابل للزوال من الوجود الأزلي الأبدى الذى يحمل عن الابتداء وال انتهاء ؟ وأين علم الممكنات الحادث المخلوق الضئيل من علم الحق المحيط الأكمل (١) ؟ .

على أن القرآن الكريم قد كشف عن مفصل الحق فى هذه القضية ، فحين نصيخ السمع لقوله تعالى (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) فدرك أن كل شيء من المحدثات المصنوعات فهو على قدر معلوم ، وحس محدود ، فاخصاصه بهذا القدر دون سواء من تأثير فاعل موجود ، فما من شيء فى السكون إلا وهو على قدر معين فى ذاته ومكانه وزمانه وصفاته ، من طول وقصر ، وصغر وكبر ، وخفة وثقل ، ونور وظلمة ، وارتفاع وانخفاض ، ولطافة وكثافة ، وسيلان وجمود ، وحرارة وبرودة ، وحركة وسكون ، وصعود ونزول ، وقرب وبعد ، إلى سائر خصائص المادة ما علمنا منها وما لم نعلم .

وهذه الأقدار والحدود لا بد فى تعيين أحدها من تأثير فاعل موجود ، فهذه الأقدار والحدود إذن مما يستحيل على ذلك الفاعل الموجود الاتصاف بأحدها ، جل شأنه وتعالى جده (٢) .

حقاً : من عرف نفسه بصفات الحاجة وافتقار : زهر به الخالق عن تلك الصفات ولوازمها وملزوماتها ، فهو سبحانه المصمود اليه فى الحوائج ، وهو غنى عنها برى منها (٣) .

(١) الشيخ سلامة العزائى : فرقان القرآن ص ١٠٤ - ١٠٦

(٢) نفس المصدر ص ٧٨ - ٨٠

(٣) قارن : التوحيد لأبى منصور الماترىنى حيث يقول فى الحديث

الشريف ما يقرب مما قاله إمام الحرمين بصده ص ١٠٢ - ١٠٤

وعلى هذا الأصل يجب تقدس صانع العالم عن الاختصاص ببعض الجهات ، فإن العقل قاض بجواز السكون في جهة دون أمثالها ، كما يقضى بجواز التصور والتقدير ، ثم لزم انتفاء الاختصاص بالأقدار عن ذاته من حيث كانت جائزة ، وللتخصص بالجهات والأقطار في قضية الجواز كالتخصص بالأقدار .

يهيب بنا إمام الحرمين أن نضع قضية التناقض بين القدم والجواز نصب أعيننا ، وأن نستمسك بمروتها كل الاستمساك ، فلو كان الاله — جل وتعالى — على صورة ما من الصور لسكان اختصاصه بهذه الصورة دون سواها أمرا جائزا ، لأن أعداد الصور كثيرة ، ومن ثم فإن اختصاصه — جل وعز وتعالى — بواحدة من هذه الصور الكثيرة دون سواها يحتاج إلى تخصيص ويفتقر إلى مقتض ، وهذا مما يتناقض مع قدمه تعالى ، لأن القديم منزّه عن الاحتياج ، برى عن الاقتدار .

ولو كان الاله — جل وتعالى — مقدرا بقدر ، أو محدودا بحمد لسكان اختصاصه بهذا القدر والحد دون سواه من الأقدار والحدود أمرا جائزا ، لأن الأقدار والحدود كثيرة متعددة ، ومن ثم فإن اختصاصه — جل وعز — بواحد من هذه الأقدار الكثيرة والحدود المتعددة دون بقيتها مما يحتاج إلى تخصيص ويفتقر إلى مقتض ، وهذا مما يتناقض أشد التناقض مع قدمه تعالى ، لأن القديم — كما قلنا — منزّه عن الاقتدار ، برى عن الاحتياج .

هذه الطريقة التي سلكها إمام الحرمين في تنزيله تعالى عن صفات المحدثات قريبة من طريقة الإمام أبي الحسن الأشعري نفسه (١) ، وقريبة

من طريقة الإمام أبي بكر بن فورك (١) ، وبها أخذ الرازي (٢).

يبد أن الآمدى بعد أن وصف هذه الطريقة بالشمول عاد فصول إليها سهام النقد، يقول الآمدى ما مفاده : إن الأقدار والأقطار والجهات جائزة ، وما وقع منها وتحقق فلا بدله من مخصص ومقتض . . هذا حق ، ولكن ألا يجوز أن يكون المخصص له — جل وتعالى — ببعض هذه الأقدار والأقطار والجهات هي ذاته ؟ وحينئذ فليس المخصص أو المقتضى خارجا عن ذاته ، حتى يستلزم ذلك احتياجه وحدونه وعدم قدمه (٣) ؟

نقول : إنه لو كانت ذاته — جل وتعالى — هي المخصص والمقتضى لاستلزم ذلك حدوثه — جل وتعالى — أيضا ، لأن تخصيصه لذاته بجهة معينة يستلزم ألا يسكون في جهة ثم كان .

وهذا عين الحدوث ، فسواء علينا أكان المخصص ذاته أو ما هو خارج عن ذاته ، فالتخصيص — في حد ذاته — مستلزم للحدوث .

لكن الآمدى عاد فقال « كيف وإنه يحتمل أن يشتهج الخصم في تخصيص هذه الصفات الثابتة للذات منهج أهل الحق في تخصيص سائر الممكنات ، وبه دره الالتزام » (٤) ؟ .

ونعود نحن فنقول : ان ثمة فرقا بيننا بين تخصيصه — جل وتعالى —

(١) أبو بكر بن فورك : مشكل الحديث وبيانه ص ٧٩

(٢) الرازي : المحصل ص ١٥٧

(٣) الآمدى : غاية المرام ص ١٨١

(٤) الآمدى : نفس المصدر ص ١٨٢

لأنه بجمه — على ما هو الافتراض المذكور — وبين تخصيصه لسائر  
الممكنات مما هو خارج عن ذاته تعالى ، لأن التخصيص الثاني إنما يتم  
بالعلاقات التجريبية الحادثة فيما لا يزال ، ولا يعقل البتة أن تتوجه تلك  
العلاقات إلى الذات القديمة .

وبرغم انتقاد الأمدى هذا فستظل طريقة إمام الحرمين في التنزيه هنا  
في الطريقة المثل في نظرنا ، ويمكن أن نقارن بينها وبين طريقة أخرى  
سلكها إمام الحرمين نفسه في كتابه « الإرشاد » لنفي احتياجه تعالى إلى  
الحل لنفدرك إستقامة هذه الطريقة التي سلكها هنا ، ووضوحها ، ونفاذها  
إلى المقصود مباشرة وبلا إلتواء .

إذ لو افترضنا تعالى إلى الحل — هكذا يقول في الإرشاد (١) — لسكان  
الحل قديما لحاول القديم فيه ، ولما كان كل محل موصوفا بالذي يحل فيه ،  
فأنه تعالى سوف يكون صفة للحل ، وكونه تعالى صفة أمر محال ، لأنه  
لو كان صفة لاستحال إلتصافه بالصفات الثابتة ، ككونه تعالى عالما  
قادرأ حيا .

أرأيت إذن إلى إلتواء البرهنة وتعقدها وصعوبة مأخذها ؟

ثم إن هذه الطريقة أيضا قريبة من الطريقة القرآنية الفريدة — بل  
المتفردة — في إثبات التنزيه ، ألم يقل ربنا جل وتقدس ( والسماء رفعها )  
( والأرض وضعها ) فالإرتفاع والانتضاع الحسيين من صفات الحوادث  
الجانزة عليهما ، ومن ثم فهما مستحيلان على القديم المتعالي جل وعز ؟

ألم يقل ربنا عز لإسمه ( يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم الذي

(١) قارن الإرشاد ص ٣٤ ، وقارن أيضا : الشامل ص ٤٠٩ — ٤١٤



خالقك فسواك فعداك في أى صورة ما شاء ركبك) فالتركيب والتصوير  
من صفات الحوادث الجائزة عليهما ، وهما من ثم مستحيلان على القديم  
البارى سبحانه وتعالى ؟

يقول الأشعرى في نص بديع نذكره بتمامه (١) : فإن قال قائل : لم  
زعمتم أن البارى سبحانه لا يشبه المخلوقات ؟ قيل له : لأنه لو أشبهها لكان  
حكمه في الحدث حكمها ، ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو  
من بعضها ، فإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثا مثلها من جميع الجهات  
وإن أشبهها من بعضها كان محدثا من حيث أشبهها ، ويستحيل أن يسكون  
المحدث لم يزل قديما ، وقد نال الله تعالى ( ليس كمثله شئ . وهو السميع  
البصير ) وقال تعالى ( ولم يكن له كفوا أحد ) .

على أن إمام الحرمين بعد أن قرر طريقته في التنزيه على النحو السالف  
الذكر ألمع في نهاية النص السابق إلى أن طائفة من المشبهة تقول باختصاصه  
تعالى بقدر واحد ، وإلى أن طائفة أخرى منهم تقول باختصاصه تعالى بجهة  
وقطر ، ولا شك أن كليهما من الأمور الجائزة التي تحتاج إلى مخصص ،  
وتتناهى مع ثبوت القدم له تعالى ، بيد أن شبهة الاختصاص بجهة وقطر -  
لذيوها وخلاورتها - لتحتاج إلى قول مفصل ، وهو ما سيذهض به في  
النص المقبل إن شاء الله تعالى .

---

فهذا منزلة الأقدام ومثار ضلال الأنام ، وعنده افتقرت جماهير الخلق  
في فئتين ، وثبتت الفرقة الناجية المحقة .

فلا بد من التنبيه على سبب الاقتراق ، وإيضاح ما استحدث أهل الحق  
على الثبات ، واجتناب الشتات .

قد ذهبت طوائف إلى وصف الرب بما يتقدس في جلاله عنه من التحيز في الجهة ، حتى انتهى غلاة إلى التشكيل والتنميط ، تعالى الله عن قول الزائعين .

والذي دعاهم إلى ذلك طلبتهم ربهم من المحسوسات وما يتشكل في الأوهام ، ويتقدر في مجاري الوسوس وخواطر الهواجس ، وهذا حيد بالكلية عن صفات الإلهية ، وأى فرق بين هؤلاء وبين من يعبد بعض الأجرام العلوية ؟ .

ولو اجتمع الأولون والآخرون على أن يدركوا بهذا المسلك : الروح — وهو خلق الله تعالى — لم يجدوا إليه سبيلا ، فإنه معقول غير محسوس وقد قال في محكم كتابه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ( ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ) .

وذهبت طائفة إلى التعطيل من حيث تقاعدت عقولهم عن درك حقيقة الاله ، وظنوا أن ما لا يحويه الفكر متعسف ، ولو وفقوا لعلوا أنه لا تبعد معرفته بوجود ، مع العجز عن درك حقيقة .

والذي ضربناه من الروح مثلا يعارض به هؤلاء ، فليس بوجود الروح خفاء ، وليس إلى درك حقيقة سبيل ، ولا طريق إلى جحد وجوده للعجز عن درك حقيقة ، والأكمه يعلم بالسمع والاستفاضة : الألوان ، ولا يدرك حقيقة ، فهذا سبب زيغ المعطلة ، وهم على منازعة المشبهة .

---

حين بعث رسولنا محمد ﷺ إلى البشرية كان الفسك الانساني موزعا بين التجسيد والتنسيب والتعطيل .

لقد انطلق العقل اليهودي إلى مقام الألوهية السامي، وهو مزود بتصوراته البشرية، فوصف اليهود الاله - جل وتعالى - بكل أوصاف البشر، عظيمها وحقيرها.

وانطلق العقل المسيحي إلى مقام الألوهية السامي، وهو مزود أيضا بتصوراته البشرية، فوصف المسيحيون عيسى عليه السلام بما وصفوا به الرب العظيم من أوصاف، وبذلك أنزلوه - جل وتعالى - من مقامه المتعالى، فجعلوه بشرا يأكل الطعام ويمشي في الأسواق.

وانطلق العقل الفلسفي إلى مقام الألوهية السامي وهو مزود بتصوراته البشرية أيضا، فجرده تعالى من كل وصف على الإطلاق، حتى وصف الوجود، وحتى وصف العلم والقدرة، فلقد خيل إلى الفلاسفة أن أي وصف من هذه الأوصاف حقيق بأن يجعل بينه تعالى وبين المخلوقات شها وشركة.

هكذا كانت العقائد التي يموج بها العالم حين بزغ نور الاسلام، إما تجسيد وتشبيه، وإما نفى وتعطيل، ووراء هذا وذالك وثنية غليظة جاسية، نجاء الإسلام بالعقيدة المثلى، التي تنزه مقام الألوهية عن التجسيد والتشبيه، كما تنزهه عن النفي والتعطيل.

ولم تمض فترة من الزمن على استقرار العقيدة المثلى في أئمة البشر حتى انعكس بعض البشر على أعقابهم، فثبتت في المجتمع الاسلامي طوائف شتى لم يخالف الايمان منهم بشاشة القلوب، بعضها يمتحل النفي والتعطيل، وبعضها يمتحل التجسيد والتشبيه.

يحكي لنا إمام الحرمين عن هذه الطوائف فيقول :

إن من أعظم أركان الدين في التشبيه، وقد افتتن فيه فئتان، ولبتلى فيه طائفتان، فخلت طائفة ونفت جملة صفات الانبات. ظننا منهم أن إثباتها

مفض إلى التشبيه، وغلت طائفة في الإثبات فاقتربوا من التشبيه، واعتقدوا بما يؤدى إلى مماثلة القديم لصنعه وفعله (١).

فأشهر من حمل لواء التعطيل هم الاسماعيلية الباطنية، وبذلك كانوا امتدادا للأفلاطونية المحدثة عند أبرقلس، فزعموا أنه تعالى لا يصح وصفه بأى صفة إثباتية، بل صفاته الحقيقية لا تكون إلا سلوبا ونفيا، فهو تعالى لا يوصف بالوجود، بل يقال إنه ليس بـمعدوم، ولا يوصف بكونه حيا عالما قادرا، بل يقال ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل، لأنهم ظنوا أنهم لو وصفوا الرب تعالى بشيء منها مع اتصاف الحوادث بها لكان ذلك تشبيها.

يقول حميد الدين الكرماني — وهو فيلسوف الاسماعيلية الأشعر — إنه لا يوجد في اللغات ما يمكن الأعراب عنه تعالى بما يليق به، فالألفاظ والأحرف البسيطة التي تكونها محدثة، ومن ثم فإن كل ما تدل عليه وتوجهه هو محدث مثلا، وإذا كان الله تعالى ليس بمحدث فقد حصل اليأس بالكلية عن أن تكون للألفاظ والعبارات دلالة على شيء يستحقه (٢).

ولقد أكد أبرقلس على نفى الصفات في غير موضع من كتابه الخير المحض، ويجعل دعاوى الكرماني لا تخرج عن دعاواه إلا قليلا، يقول أبرقلس: العلة الأولى أعلى من الصفة، وهى لا توصف ولا يبلغها المنطق، لأن الصفة إنما تكون بالنطق، والنطق بالعقل، والعقل بالانسكر، والفكر بالوهم، والوهم بالحواس، والعلة الأولى فوق الأشياء كلها، فليست هى إذن بموصوفة (٣).

(١) الشامل ص ٢٨٧ — ٢٨٨.

(٢) حميد الدين الكرماني: راحة العقل ص ٥٠ وما بعدها، وقارن أيضا: ابن تيمية: العقيدة الأصفهانية ص ٧٠.

(٣) أبرقلس: الخير المحض ص ٨ — ٩ نشره بدوى (الأفلاطونية المحدثة =

ويقول موسى بن ميمون موضحاً لهذه النظرة المعطلة: إن وصف الله عن وجل بالسوالب هو الوصف الصحيح الذي لا يلحقه شيء من النساخ، وليس فيه نقص في حق الله تعالى، أما وصفه بالإيجابيات ففيه من الشرك والنقص، فيستحيل أن يكون له صفة ثبوتية إيجابية (١).

أما أشهر من حمل لواء التجسيم — في الجانب المقابل — فهم الكرامية، فذهب بعضهم إلى أنه تعالى متصف بصفات الأجسام، وأنه متركب متألف من جوارح وأعضاء، كذلك ينسب إلى مقاتل بن سليمان قوله: إنه — جل وتعالى وتزده وتقدس — من لحم ودم، كما ينسب إلى هشام بن الحكم — فيلسوف الكرامية الأشهر — قوله إنه تعالى نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء، وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه، بل صرح الكثيرون من المجسمة بأنه تعالى على صورة الإنسان وهيئته، فتعالى الله الملك الحق عما يقول الزائغون علواً كبيراً (٢).

في هذا النص الذي نحن بإزاءه لا يكتفى إمام الحرمين بسرد آراء الطائفتين سرداً مجرداً، بل يغوص — على نحو فريد بالغ الدقة — إلى ما يمكن تسميته «بالأغوار النفسية» الكامنة وراء القول بهذه الآراء.

== (عند العرب)، وهذه الفسكرة ذاتها توجد في الفسکر الغنوصي، فلقد انتهى هذا الفسکر إلى أن الله تعالى لا يمكن معرفته، ولا يمكن وصفه بأية صفة على الإطلاق، قارن مادة (غنوص) بدائرة المعارف الفلسفية — بالانجليزية — نيويورك عام ١٩٦٧ ص ٣٤١ المجلد الثالث.

(١) دلالة الحائرين: فصل ٥٨ — ٦٠ جزء أول ترجمة امراثيل ولفنسون ص ٦٧ وما بعدها.

(٢) قارن: الملل والنحل للشهرستاني ص ١٤٥ وما بعدها، والفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٠٣، والتبصير في الدين للاسفرائيني ص ٦٥ — ٧١

فأما المجسمة فقد اتفقوا — كما ينقل نصير الدين الطوسي (١) — على أنه تعالى في جهة ، ويغلو غلاتهم في هذا الاتجاه إلى حد الجرأة المتوقعة على وصفه تعالى بشكل معين ، أو يمثّلونه — جل وعز — بذوات المخلوقين وبصفاتهم على النحر الذي سردناه على كره منا .

إذن هؤلاء قد طلبوا مقام الألوهية بعقولهم المحدودة بإطار الزمان والمكان والمادة ، فإذا يكون إلههم إلا إلهاً متناوياً تحت إطار الزمان والمكان والمادة ؟ .

وطائفة المعطّة قد انطلقوا من نفس المنطلق ، وإن انتهوا إلى النتيجة المقابلة ، فهم قد طلبوا مقام الألوهية بعقولهم المحددة بنفس التصورات المكانية والزمانية والمادية ، وحين قصرت عقولهم عن أن تدرك أن موجوداً ما يمكن أن يكون خارج هذه التصورات نفوا ذاته تعالى تارة ، ونفوا صفاته الإيجابية الثبوتية تارة أخرى .

فها نحن نرى أنه برغم التباعد — بل التناقض — بين معتقد كل من الطائفتين فإن المنطلق عند كليهما واحد ، وهو أنهم — جميعاً — قد طلبوا ربه عن طريق مقارنته بالمحسوسات والموهومات ، وما يحيك في الصدور من الهواجس ، أو يعتمل في النفوس من الوسوس ، فأما الأولون — أي المجسمة — فقد أثبتوه تعالى في دائرة المحسوسات والموهومات والهواجس والوسوس ، ومن ثمّ تمثّلوه في جهة وحيز ، وتمثّلوه ذا شكل معين ، وقدر خاص ، وحد محدود .

فأى فرق بين هؤلاء وبين من يعبد بعض الأجرام العلوية غير المرئية ، فإن عبادها يتمثّلونها ذات جهة وحيز ، وشكل وقدر ؟

وأما الآخرون — وهم المعطلة — فلم يتصوروا موجوداً إلا وهو في دائرة المحسوسات والموهومات والهواجس والوساوس ، وحينئذ فيما أن تكون ذات الإله غير موجودة مطلقاً ، طالما كان خارجاً عن هذه الدائرة ، وإما أنه غير موصوف بصفات إثباتية إيجابية مطلقاً ، طالما كان الموصوف بهذه الصفات محسوساً وموهوماً ، متقدراً في مجارى الوساس وخواطر الهواجس ، على حد تعبير إمام الحرمين .

ولو طبق هؤلاء المعطلة منهم هذا على الروح ، لأدركوا ما هم عليه من خطل في الرأي وضلال في المعتقد .

فلا يستطيع أحد أن يرتاب في وجود الروح ، ولا يستطيع أحد — في الآن نفسه — أن يجعلها أو يدرك كنهها وحقيقتها بالحواس .

فلو قال هؤلاء المعطلة إنه لا موجود إلا وهو في دائرة المحسوسات والموهومات فالروح ليست كذلك ، وإذن فهي ليست بموجودة ، لا ذاتاً ولا صفات ، ومؤدى هذا إنكار الإنسان لذاته ، وهو ما لا يقول به أدنى العقلاء .

إن مثل هؤلاء المعطلة في إنكارهم لوجود الإله تعالى أو لصفاته كمثل الأكمة الذي ينكر وجود الألوان المختلفة ، لأن قوته الإدراكية البصرية لم تستطع أن تتألف ، لأنهم — أعني المعطلة — أنكروا وجوده تعالى ، أو اتصافه بصفات ، لأن عقولهم لم تستطع أن تتألف .

وكلا الفريقين المشبهة والمعطلة قد تنسكب الطريق الصحيح لمعرفة صفات فيينا أدرج الالهية ، لأن كليهما قد حصر نفسه في دائرة المحسوسات والموهومات ، المشبهة مقام الالهية داخل تلك الدائرة ، أنكر المعطلة مقام الالهية وصفاتها ، لأنه خارج الدائرة ، وليس هذا ولا ذاك طريق أهل الحق .

ولقد احتذى الآمدى حذو إمام الحرمين في الكشف عن « الأغوار النفسية » للمشبهة ، فإن الباعث النفسى لبدعة التشبيه — فيما يرى الآمدى — هو الوهم ، والحكم على غير المحسوس بما حكم به على المحسوس ، فالوهم قد يذهب إلى أنه لا موجود إلا وهو في مكان ، بل قد يمتد الوهم على بعض الناس بحيث يقضى على العقل ، وذلك كمن يفتخر من المبيت في بيت به ميت ، لتوهمه أنه يتحرك أو يقوم ، وإن كان عقله يقضى بافتقار ذلك ، فاللبيب إذن من ترك الوهم جانبا ، ولم يتخذ غير البرهان والدليل صاحبا (١) .

كما سار الرازى سيرة إمام الحرمين والآمدى في الكشف عن تلك الأغوار النفسية للقول بالتشبيه ، فأوهام المشبهة — فيما يرى الرازى (٢) — لما حصلت بسبب الوهم والخيال ، وهما لا يتصرفان إلا في المحسوسات ، فلا جرم كان من شأنهما أنهما يقضيان على كل شيء بالأحكام اللانقطة بالمحسوسات .

فأوهام المشبهة — كما يضيف الرازى — ليس مصدرها العقل البتة ، بل مصدرها الوهم والخيال ، أما مذهب أهل الحق فأساسه أنهم عزلوا حكم الوهم والخيال عن ذات الله تعالى وصفاته ، وذلك هو المنهج القويم والصراف المستقيم .

وأما فئة الحق فهذوا إلى سواء الطريق ، وسلكوا جدد التحقيق ، وعلموا أن الجائزات تفتقر إلى صانع لا يتصف بالصفات الدالة على الاقتدار ، وعلموا أنه لو اتصف الصانع بها لكان شيئا بمصنوعاته .

(١) الآمدى : غاية المرام ص ١٨٥ — ١٨٦ .

(٢) الرازى : أساس التقديس ص ٦ — ١١ .



ثم لم يميلوا إلى النفي من حيث لم يدركوا حقيقة الاله ، ولم يبعدوا وجود موجود يجب القاطع بكونه مع العجز عن درك حقيقته ، إذ وجدوا في أنفسهم مخلوقا لم يستريبوا في وجوده ، ولم يدركوا حقيقته .

أين الطريق الحق في هذا الركام الحاشد من الأباطيل والأضاليل ؟

يرسم لنا إمام الحرمين طريق أهل الحق واضحاً كضوء لامع وسط ظلام مدطم :

العالم جائز . .

وجوازه يجعله مفتقرا إلى صانع يخرج به من إمكانات الجواز إلى حيز التحقق والوقوع .

وهذا الصانع يستحيل أن يكون هو الآخر مفتقرا ، أو متصفا بما يلزم منه الافتقار .

فإن هذا الصانع لو كان مفتقرا أو متصفا بما يستلزم الافتقار لما كان صانعا .

وفي هذا القدر ما يدمغ باطل التشبيه ، فإذا هو زاهق .

كما يستحيل أن تكون حقيقة هذا الصانع مدركة بقولنا وحواسنا الفقيرة ، فهو — جل وتعالى — موجود متحقق الوجود ، وهو — جل وتعالى — غير مدرك الحقيقة بحواسنا وعقولنا القاصرة .

لنا لنعلم كيف يقف غرور العقل البشري حائلا دون الصعود إلى هذا المرتقى الصعب ، فكيف لهذا العقل أن يرضى بإثبات وجود ، ثم يعترف - في الآن نفسه — بعجزه عن إدراك حقيقته ؟

هنا ندرك جانباً من حكمته تعالى حين جعل الروح من أمره هو ،  
لأنها أنصع دلالة وأكبر شهادة عليه تعالى ، ففي باطن الإنسان توجد تلك  
اللطيفة الشفافة التي يقطع الإنسان بوجودها في الوقت الذي يقطع فيه  
بعجزه عن إدراك حقيقتها .

فإذا عجز الإنسان عن إدراك كنه ذاته وحقيقتها ، مع تأكده وجزمه  
بوجودها ، وهي المخلوقة المصنوعة ، فعجزه عن إدراك كنه صانعها  
وحقيقتها . مع قطعه بوجوده أشد وضوحاً ، وأكثر جملاً ، وفي هذا  
التدبر ما يدمع باطل التعطيل ، فإذا هو زاهق .

---

ونحن الآن نذكر عبارة حرية بأن يتخذها مولانا في هذا الباب  
هجيراً ، فهي لعمري المنجية في دنياه وأخراه ، فنقول :  
من انتهض لطلب مدبره فإن اطمأن إلى موجود انتهى إليه فكره  
فهو مشبه .

وإن اطمأن إلى النقي المحض فهو معطل .

وإن قطع بموجود ، واعترف بالعجز عن إدراك حقيقته فهو موحد ،  
وهو معنى قول الصديق رضى الله عنه : العجز عن الادراك إدراك .

---

لأنكاد نجد في التعليق على هذا المقام عبارة أكثر وضوحاً من عبارة  
إمام الحرمين البديعة التي وضع فيها معياراً ثابتاً للمعتقد الحق .

فلا شك أن من صور إلهه على صورة ما ارتضاها عقله ، واطمأن إليها  
حسه فقد أحاط به علماً ، واحتواه إدراكاً ، ووسعه معرفة ، وتعالى الله

الملك الحق عن أن يكون محاطاً به ، وهو بكل شيء محيط ، ومحال أن يكون الاله الحق اللامتناهى جلالاً وجمالاً ورفعةً وسمواً وقدرةً وعلماً محتوى في إدراك مخلوقاته ، وهو خالقهم وخالق إدراكهم الفقيرة الضيقة المحدودة .

لقد انتهت الفلسفة الحديثة — على يدى كانط — إلى شيء من هذا الذى أوجزته عبارة إمام الحرمين ، فعرفتنا بالأشياء — عند كانط — تعنى أننا نضعها داخل صور حدسنا ومقولات فهمنا ، وبذلك نغير من معالمها ، فما تحتويه معرفتنا بالفعل ليس إلا عالم تجربتنا ، أى العالم القائم فى المسكان والزمان ، والذى تترابط أجزاؤه تبعاً لقانون العلية (١) .

ولاشك أيضاً أن من ذهب إلى الجانب المقابل فنفي وجود الاله تعالى ، أو عطل صفاته الانبائية فقد خرج عن مقتضى العقل الذى لا يستطيع أن يتجرد — إذا ما سلم من الآفات — من الاعتقاد بوجود استناد الجائزات إلى صانع ، له صفاته السكالية الانبائية التى تليق بجلاله وقدره .

أما طريق أهل الحق فهو الطريق الوسط :

القطع بوجود الصانع وثبوت الصفات السكالية له .

والقطع بالعجز عن إدراك حقيقته ، أو الاحاطة بكنهه .

وعجز العقل هو ما يقدر عليه ، أى أن العجز هو منتهى ما يستطيع العقل البشرى أن يصل إليه ، ولا يتجاوزه ، وحقاً ما يقوله العارفون من

(١) جان فال : طريق الفيلسوف ص ٢٦١ وما بعدها .

أن العقل قادر وعاجز معاً ، فهو قادر على إثبات وجوده تعالى ، بل هذه هي قدرته المثلّي ، وهو عاجز عن إدراك ذاته وحقيقته تعالى ، وهذا هو عجزه الأمثل ، وكلا الشقين يمثلان لب عبادة العقل لربه ، لأن فيهما خضوع القاصر للكامل ، واستسلام الناقص للتسام ، وحسبك بهما من عبادة ١١ .

---

فإن قيل فغايتم إذن حيرة ودهشة ، قلنا العقول حائرة في درك الحقيقة ، قاطعة بالوجود المنزه عن صفات الاقتدار .

---

أليس في القول « بقدرة ، العقل على إثبات الوجود الالهي ، وعجزه ، عن إدراك حقيقته وكنهه ما يوحي بشيء من التناقض ؟  
الحق أن موطن القدرة يختلف عن موطن الحيرة والعجز ، فهذا موطن وذاك موطن .

موطن القدرة على إثبات الوجود الالهي هو موطن البرهان العقلي الملزم الصحيح ، وموطن الحيرة والعجز هو موطن الخيال والوهم ، وليس ما وجب التصديق به بالبرهان يكون حاصلًا في الوهم والخيال ، على حد تعبير الآمدي (١) .

وحفظ الحدود بين موطن قدرة العقل وموطن عجزه هو فيصل التفرقة بين الحق والباطل ، وهكذا فعل أهل الحق ، حفظوا الحدود ورابطوا عليها ،

---

فتيقنوا حيث يجب التيقن ، وقطعوا بالعجز حيث يجب الاعتراف بالعجز .

أما المنسبة فقد تجامروا على الخلط بين المواطنين ، فقطعوا بوجود موجود ، ولكنهم استرسلوا بعقولهم وحواسهم في موطن العجز ، فحددوا ذات البارئ وصفاته بوسائل العقل أو الخيال أو الوهم أو الحس ، وهي وسائل عاجزة فتميرة شوهاء إذا ما طلبت هذا المقام الرفيع ، فجاء تحديدهم وتصورهم أكثر عجزا ، وأشد فقرا ، وأكبر تشويها .

وفعل المعطلة شيئا شبيها بذلك ، فقد عطلوا العقل في مجال قدرته ، فتقاصروا عن إثبات ما يجب لإثباته من وجوده تعالى وصفاته الكمالية .  
الاثباتية .

لكن أليس في الاعتراف بالعجز حيرة ودهشة ؟

يجيب إمام الحرمين على ذلك بأن العقل قد تصيبها الحيرة في إدراك الحقيقة ، ولكن هذه الحيرة لا تتجاوز هذا الموطن إلى موطن الاثبات ، فهي حائرة في إدراك الحقيقة ، ولكنها قاطعة بالوجود المنزه عن صفات الافتقار .

ويعبر ابن قيمية عن نفس هذا المعنى الذي قصد إليه إمام الحرمين فيقول : إن الرسل لا يخبرون بمجالات العقول ، بل بمحارات العقول ، أي لا يخبرون بما يعلم العاقل استحالاته واقترافه ، بل يخبرون بما قد يعجز العقل عن معرفة كنهه (١) .

لكن أليس في العقل البشري ما يحفز على الاسترسال وعدم الوقوف عند حد ؟

(١) ابن قيمية : مرافقة صريح المعقول الصحيح المنقول ص ٣٨ هامش منهاج السنة ، وأيضا ابن أبي العز : شرح الطحاوية ص ٤٥٠ - ٤٥١ .

يدرك إمام الحرمين شهوة العقل في التماضي وراه ما يعجز عن دركه ،  
فيضع أمام العقل سدا منيعا يمنعه من الاسترسال وراه الوهم ، وهو أن من  
صفات البارئ تعالى أنه متقدس عن التصور ، فإذا ما ابتغى المشبهة أن  
يسترسلوا وراه عقولهم في تصوره تعالى وقفت هذه الصفة حاجزا شامها  
يصدحهم عن التماضي والاسترسال ، وإلا فكيف يستقيم أن يطلب العقل تصور  
ما يستحيل تصوره (١) ؟

## الكلام فيما يجب لله تعالى

من أحاط بالصفات الجائزة من المخلوقات أرشدته إلى ما يجب لها من بارئها من الصفات، فدل جواز وجود الحوادث على وجوب وجود صانعها، فإن الجائز لا يقع بنفسه كما سبق، ولا يتصف وجود صانعه بالجواز، فإنه لو كان جائزا لافتقر لافتقار صنعه، وقد تقرر تقدير ذلك.

ثم يدل جواز الحادثات على كون بارئها قادرا، فإننا على اضطراب تعلم أن المؤثر الفعال يجب أن يكون مقتدرا على فعله، ويجب أن يكون مريدا له، فإن القدرة لا توقع الفعل لعينها، بل يفعل الفاعل بالقدرة متى أراد، ثم يستحيل أن يريد ما لا يعلمه، ثم يستحيل الاتصاف بهذه الصفات دون دون الاتصاف بالحياة.

فلاح أن جواز الصفة الثابتة [لها] الثابتة [للعالم] للحوادث دالة على وجوب هذه الصفات للصانع.

في هذا النص الموجز يثبت إمام الحرمين في تفسير واحد أضخم القضايا في مجال الاعتقاد، معتمدا في ذلك على أن من عرف نفسه فقد عرف ربه. فمن عرف نفسه بصفات الدل والافتقار عرف ربه بصفات العز والاستغناء.

ومن عرف الحادثات بصفة الجواز والإمكان في ذاتها وصفاتها عرف خالقهما — جل وتعالى — بصفة الوجوب في ذاته وصفاته.

إن الجائز لا يقع بنفسه، فكفنا الوجود والعدم منه متساويين، لا ترجح أحدهما إلا بتأثير صانعه، فالافتقار في الجائز ذاتي، افتقار في

الإيجاد، وإفتقار في الامداد، ويستحيل — في العقول — أن يكون صانعه جائزاً مثله، وإلا لكان مفتقراً مثله. ويتسلسل الفقراء إلى غير نهاية، ولو تسلسل الفقراء إلى غير نهاية فن ذا الذي أمدهم بإيجاداً وإمداداً إلا الغنى بنفسه (والله الغنى وأنتم الفقراء).

ثم إن البارئ الصانع — جل وتقدس — يجب أن يكون مقتدرأ على فعله، وهذا أمر تضطر العقول إلى الاذعان له، كما يجب أن يكون مريداً مختاراً لما توقعه قدرته، كما يجب أن يكون عالماً بما يريد، ويستحيل أن يتصف بهذه الصفات من ليس حياً، وبذلك تثبت للصانع القادر المريد العليم صفة الحياة.

إن العالم — كما يقول أبو منصور الماتريدي — لو كان هو صانع نفسه لما كان وقت أحق به من وقت، ولا حال أولى به من حال، ولا صفة أليق به من صفة، فإذا رأينا العالم وقد اختلفت فيه الأوقات والأحوال والصفات فهذا دلالة على أن لم يكن بنفسه (١).

فالعالم لو كان هو صانع نفسه لكافت أوقات العالم المختلفة وقتاً واحداً، لأنه لا يوجد الأوقات المختلفة إلا مريد مختار، وكيف يختار العالم لنفسه، وهو الطبيعة الجامعة الصماء ؟

والعالم لو كان صانع نفسه لكان على صفة واحدة، لأنه لا يوجد الصفات المختلفة إلا مريد مختار، وكيف يختار العالم لنفسه، وهو الكتلة المادية الصلدة الجاسية ؟

ثم يضيف أبو منصور إلى ذلك كله إضافة جد هامة، فلو كان العالم

(١) الماتريدي : التوحيد ص ١٧ .

(٩ — هو امش على العقيدة)



هو الذى يقرر ما يكون عليه من أحوال وصفات، لاختار لنفسه أحسن الصفات والأحوال وأكثرها خيرية، فيبطل بذلك وجود الشرور والقبائح، فدل وجود الشرور والقبائح فى العالم على أن وجوده بغيره (١).

نقول إنها إضافة جـد هامة لأنها تلفت النظر إلى بطلان القانون المار كسى الذى يدعى « نفى النفى » .

فهذا القانون يعبر عن محاولة الممار كسين لإناطة التغير بالمادة وحدها دون تأثير من خالق، فالمادة تحمل فى باطنها نقائصها، والجديد « ينقى » القديم، نتيجة للتطور الباطنى الذاتى للمادة، ثم يصير الجديد قديماً، لينفيه «جديد، آخر، وهكذا .

غير أن هذا القضاء على القديم ليس قضاء مبرماً، ولكنه «احتفاظ، بأحسن ما فيه، أو أنه ليس قضاء أعليه بمقدار ما هو «تمثل» له، وارتقاء به إلى «الجديد»، أو إلى النوع الأعلى (٢) .

لو كان الأمر كما تدعيه المار كسية لما كان ثمة تقهر كوفى على أى نحو من الأنحاء، لما كان ثمة قحط وجذب، ولا أوبئة ولا جماعات ولا كوارث .

لو كان الأمر كما تدعيه المار كسية لكان العالم على أحسن الصفات والأحوال وأكثرها خيرية—على حد تعبير أبى منصور—ولم لا والعالم هو الذى يختار لنفسه ؟

لو كان الأمر كما تدعيه المار كسية لما وجد الشر والقبح فى العالم على أى نحو من الأنحاء، ثم، هو «الأحسن، للمادة ؟ وبأى مقياس تقيسه ؟

(١) أبو منصور الماترىدى: المصدر السابق نفس الصحيفة .

(٢) إيفائينسيف: الفلسفة المار كسية ص ١١٩-١٢٨—بالإنجليزية، وأيضاً

دافيد جست: الفلسفة المادية الجدلية ص ٢٦-٢٨ .

ونضيف نحن إلى ما قاله المساتريدي ، أن كون العالم كرى الشكل  
مثلاً لا يمكن أن يكون من اختيار العالم نفسه، وإلا لكان موجوداً ليختار  
قبل أن يوجد ، وكون العالم على حال من الملاءمة لحياة البشر لا يمكن  
أن يكون من اختيار العالم نفسه ، وإلا لكان موجوداً قبل إيجاد نفسه  
ليختار هذه الملاءمة دون غيرها ؛ وتعاقب الأوقات والفصول في العالم على  
هذا النحو المعين لا يمكن أن يكون من اختيار العالم نفسه ، وإلا لحدث  
الاختيار قبل حدوث الأوقات والفصول ، فيسكون العالم موجوداً قبل  
أن يكون موجوداً ، وواضح ما في هذا كله من البطلان .

## (الذات والصفات)

### فصل

لأعترف كل من انتمى إلى الإسلام بكونه تعالى حيا عالما قادرا ، ثم  
نفى العلم والقدرة والحياة طوائف ، وطال النزاع في ذلك بين الفرق ،  
وتفاهم الخطب ، وانتهى الغالون إلى التكفير والتبعية .

والقول في ذلك قريب المدرك عندنا فنقول : إذا وصفتم البارئ  
بكونه قادرا حيا عالما فلا معنى للعلم إلا كون العالم عالما ، فإذا اعترفتم  
بكونه عالما فهو العلم بعينه ، فسبحان من أغوى أمما في إعتقاد نفى العلم ،  
وما اعترفوا به من كونه عالما هو عين ما أفكروه ، فلامعنى للعلم إلا كون  
العالم عالما بمعلوماته على ما هي عليه .

يعكس هذا النص الموجز لإمام الحرمين روحا تنسم بالبساطة في قضية  
تفاهم فيها الخطب وطال النزاع ، وأعنى بها قضية زيادة الصفات على الذات  
أو عدم زيادتها عليها .

ولقد انعكست هذه الروح على الكثيرين من الأشاعرة فيما بعد ، فهذا  
هو الجلال الدواني يقول بعد أن أفاض في ذكر المذاهب ومناقضات بعضها  
لبعض (اعلم أن مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التي  
يتعلق بها تفكير أحد الطرفين ، وقد سمعت بعض الأصفياء يقول : عندي  
أن هذه القضية وأمثالها مما لا يدرك إلا بالكشف) (١) .

(١) الجلال الدواني على العقائد ص ٣٠٠ ج ١ .

ويقول الأمير — من متأخري الأشاعرة — دلو اختيار الوقف في هذه المسألة لسكان أنسب وأسلم من افتراء الكذب على الله تعالى ، وماذا على الشخص إذا لقي ربه جازماً بأنه على كل شيء قدير ، مقتصر عليه ، مفوضاً علم ما وراء ذلك إليه ، (١) .

بل إن الرازي نفسه — وهو واحد ممن غاضوا غمار هذه القضية خوضاً عميقاً — يقرر أن « عقول البشر قاصرة على الوصول إلى هذه المضائق » ، (٢) .

لقد أفكر المعتزلة الصفات الزائدة على الذات ، فأكثروا — كما يقول الأشعري — قائلون بأن الله تعالى عالم قادر حي بذاته ، لا يعلم وقدرة حياة (٣) ، ذلك لأنه لو كانت لله جن وتعالى صفات فلا بد أن تكون « أزلية » ، كما قال السكالية (٤) ، أو قديمة (٥) كما قال الأشاعرة ، فذلك يوجب في نظر المعتزلة أن تكون تلك الصفات القديمة مثلاً لله تعالى في القدم ، والقدم أخص وصف له تعالى ، لأنه — سبحانه — إنما يخالف غيره بكونه قديماً .

(١) حاشية الأمير على الجوهرية ص ٨٠ .

(٢) الرازي : معالم أصول الدين ص ٥٨ .

(٣) الأشعري : مقالات ص ٢٤٤ .

(٤) يقول القاضي عبد الجبار : إن ابن كلاب وصف الصفات بأنها « أزلية » ، وأراد بالأزلي القديم ، لأنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قدم إلا الله تعالى لم يتجاسر على إطلاق القول بأن الصفات أيضاً قديمة — شرح الأصول الخمسة ص ١٨٣ .

(٥) يقول القاضي أيضاً : وحين نبع الأشعري أطلق القول بأنه تعالى يستحق تلك الصفات لمعان قديمة . ص ١٨٣ أيضاً .

لأنه لا شيء سوى القدم يصلح — في فظار المعتزلة — أن يكون فيصلا للتفرقة بين الله تعالى وبين من سواه ، فلا يجوز أن يكون مجرد كونه ذاتا ، هو فيصل التفرقة ، لأن غيره من الذوات يشارك في الذاتية ، كما لا يجوز أن تكون صفات الأفعال مثل كونه تعالى محسناً متفضلاً رازقاً هي فيصل التفرقة بينه تعالى وبين من سواه ، لأن المخالفة كانت ثابتة في الأزل بغير وجود من يحسن إليهم سبحانه أو يتفضل عليهم أو يرزقهم ، فلم يبق ما يصلح أن يكون فيصلا للتفرقة سوى وجوب وجوده جل وتعالى ، والمرجع بالقدم — على حد تعبير القاضي عبد الجبار — ليس إلا وجوب الوجود (١) .

هذا هو عماد الأدلة الإعتزالية على نفي الصفات . وما عدا ذلك (٢) .

(١) القاضي عبد الجبار : المصدر السابق ص ١٩٦ — ١٩٧ ، والشهرستاني : الملل والنحل ص ٥٥ جزء ١ بهامش الفصل ، وينبغي ههنا أن نلفت النظر إلى أن الإهتمام بقضية القدم على هذا النحو الذي بسطه عبد الجبار هو مذهب المتأخرين من المعتزلة ، وعلى الأخص منذ الجبائي ، فعمر بن عباد السلي — مثلاً — لم يعط لقضية القدم مثل هذا القدر من الإهتمام ، فالقديم عنده من أسماء الإضافة ، وكذلك الحادث ، أي أنهما عنده مثل الفوق والتحت ، فلا يتحقق فوق ولا تحت ، ومعنى هذا القول — كما يستنتج إمام الحرمين — أن وصفه تعالى بالقدم لا يتحقق قبل حدوث الحادثات . . . . . قارن الشامل ص ٢٥٢ — ٢٥٥ ومقالات الإسلاميين ص ٢٠١ جزء أول ، والملل والنحل للشهرستاني ص ٨٦ — ١ بهامش الفصل .

(٢) قارن أيضاً : المصدر السابق ص ١٩٥ وما بعدها حيث يدلى القاضي بحجج طويلة معقدة أجاب عنها الأشاعرة تفصيلاً .

من أدلتهم فإنما هو حجاج جدلي يحاولون به تدعيم تلك القضية الجفرية ،  
وهي انفراده تعالى بالقدم .

فالمعتزلة وقد رأوا بعض فرق النصارى تشبه قدم الأقاليم بقدم الصفات  
كانوا يريدون أن يتجنبوا القول بالصفات القديمة كيما يخلص لهم مبدأ  
للتوحيد الذى يعدونه الأصل الأول من أصولهم الخمسة (١) .

فى مقابل ذلك اتهم الأشرى ولسان حاله يقول للمعتزلة : لاتسلوا  
لنصارى أن قدم الصفات يعنى تعدد القدماء ، فالصفات ليست « غير »  
الذات ، فالفعل المحكم مثلاً يدل على أن لفاعله علماً بما فعله ، وليس معنى  
هذا مطلقاً أن « العلم » غير العالم ، إذ أن معنى المخايرة هو « جواز مفارقة  
أحد الشئيين المتغايرين للآخر على وجه من الوجوه » ، وبالقياص على  
ذلك فإن علم البارى وقدرته يستحيل أن تكون « غيره » ، لأنها لا تفارقه

---

(١) ولقد كان هجوم ابن حزم على الأشاعرة فى هذه المسألة أشد  
ضراوة وأكثر عنفاً من هجوم المعتزلة ، فقول الأشاعرة — كما يقول ابن  
حزم — « لا يحتاج فى رده إلى أكثر من أنه شرك مجرد وإبطال للتوحيد ،  
ونصرانية محضة ، مع أنها دعوى ساقطة بلا دليل أصلاً ، وما قال بهذا أحد  
قط من أهل الإسلام قبل الثلاثمائة عام ، فهو خروج على الإسلام ، وترك  
للإجماع المتيقن ، وما كنا نصدق أن من ينتمى إلى الإسلام يأتى بهذا ،  
لولا أنا شاهدناهم وناظرناهم ، ورأينا ذلك صراحاً فى كتبهم » — الفصل  
ص ١٣٥ وما يليها ص ٢ .

ومثلبا فعل ابن حزم فعلى ابن رشد أيضاً . . قارن مناهج الأدلة  
ص ١٦٥ — ١٦٦ .

البينة ، وبالمثل أيضاً فإن العلم والقدرة لا يصح أن تكون أيضاً عين ،  
ذاته تعالى ، لأن كون العلم عين ذاته يعنى أن ذاته علم ، ويستحيل أن  
يكون ذاته — لو كانت هى العلم — عالماً .

فصفات المعانى — كالعلم والقدرة — عند الأشعرى ليست عين الذات  
وليست غير الذات، أى ليست هى هو ، وليست هى غيره، كما يقول التعبير  
الشهير .

فليست تلك الصفات عين ، الذات ، أو ليست « هو » ، لأنه لا يجوز  
أن يكون علم الله تعالى هو الله تعالى — وهذا هو ما التزمه أبو الهذيل  
العلاف من المعتزلة (١) — وإلا لكان العلم عالماً ، والقدرة قادراً .

وليست « غير » الذات ، أو ليست هى غيره ، لأن المغايرة تعنى جواز  
الإنفكاك والمفارقة ، وهذا ما لا يجوز بين الذات وصفاتها  
الآزلية (٢) .

هذا الحل الذى أدلى به الأشعرى لم يكن اختراعاً مبتكراً من عند

(١) والأشعرى يقرر أن العلاف حين يقول بأن علم الله تعالى هو الله  
تعالى يلزمه أن يقول يا علم اغفر لى وارحمنى ص ١٣ الإبانة ، والمقالات :  
ص ٢٤٤ ، والملل والنحل ص ٦٣ ، ١٠٠ هامش الفصل .

(٢) الأشعرى : اللمع ص ٢٦ وما بعدها ، والإبانة ص ٤٢ ، والفرق  
بين الفرق ص ٧٦ ، والأشعرى لخودة غرابة ص ٩٤ وما بعدها ، على أن إمام  
الحرمين يذكر بعد إيراد معنى المغايرة عند الأشعرى ( وليس ذلك من  
القواطع عندى ، إذ لا تدل عليه قضية عقلية ، ولا دلالة قاطعة سمعية ) —  
الإرشاد ص ١٣٧ .

نفسه ، بل إنه ليعود في أصوله الأولى إلى الإمام الجليل أحمد حنبل ،  
ففي عصره أنبرت مشكلة تعدد القدماء من خلال حجة خالق القرآن ، لاعلى  
النطاق الفكري وحده ، بل على النطاق الميامي أيضاً ، وقد لقي هو من جراء  
ذلك أذى كثيراً .

يقول الإمام أحمد في الرد على الجهمية ، :

قالت الجهمية — لما وصفنا الله تعالى بهذه الصفات — إن زعمتم أن  
الله ونوره ، والله وقدرته ، والله وعظمته ، فقد فلتتم بقول النصارى حين  
زعمتم أن الله لم يزل ونوره ، ولم يزل وقدرته .

قلنا : لا نقول إن الله لم يزل ونوره ، ولم يزل وقدرته ، بل قلنا : لم يزل  
الله بقدرته ونوره .

فقالوا — يعنى الجهمية — لا تسكونوا موحدين أبداً حتى تقولوا : كان  
الله ولا شئ معه .

فقلنا : نحن نقول كان الله ولا شئ معه ، ولكن إذا قلنا إن الله لم يزل  
بصفاته كلها أليس إنما نصف لها واحداً بجميع صفاته ؟

وضربنا لهم مثلاً في ذلك فقلنا : أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها  
جذع وليف وسعف وخصوص ، مع أن اسمها اسم واحد ، وما سميت نخلة  
إلا بجميع صفاتها ؟ فكذا الله تعالى — وله المثل الأعلى — بجميع  
صفاته واحد .

أليس قد سمي الله تعالى الوليد بن المغيرة وحيداً حين قال « ذرني ومن  
خلقت وحيداً ، ومع ذلك فقد كان هذا الذي سماه وحيداً له عيان وأذنان



وشفتان ويدان ورجلان وجوارح كثيرة، وقد سماه الله تعالى وحيداً بجميع صفاته... والله المثل الأعلى (١).

ومهما يكن من شيء فقد أخذ أخلاف الأشعري بهذا الحل الذي أدلى به القضية زيادة الصفات، وصوروه بعبارات شتى.

فجزء الشيء مثلاً هو ليس « عين » الشيء، لأن الشيء يشمل ويشمل غيره، وليس « غير » الشيء، وإلا لما كان جزءاً له، واسم الله تعالى كما يقول الغزالي :

لا يصدق على ذات عارية عن صفات الإلهية، وإنما يصدق على الذات والصفات معاً ..

فإذا قلنا إن صفة العلم ليست « غيره » جل وتعالى فنحن مصيبون كل الصواب، لأن اسم الله تعالى يصدق على الذات والصفات معاً، وإذا قلنا إن صفة العلم ليست عين ذاته جل وتقدس فنحن أيضاً مصيبون كل الصواب، لأن الصفة الواحدة — ليست هي مجموع الذات والصفات معاً — على حد تعبير الآمدى — بل إن الصفات كلها ليست هي مجموع الذات والصفات معاً.

فجزء معنى الشيء — كما يقول الآمدى بحق — ليس هو غيره، وإلا لفهم دونه، ولا هو عينه، وذلك لافتقاره إلى غيره (٢).

(١) ابن تيمية: منهاج السنة ص ٢٢٤ ح ١، وقد أشار السعد إلى طرف من كلام الإمام أحمد: المقاصد ص ٥٤ ح ٢.

(٢) أصل هذا التقرير للغزالي: الإقتصاد ص ٢٧٩ وما بعدها =

ولقد أصاب ابن تيمية كبد الحقيقة حين فطن في ألمعية إلى أن مبعث المشكلة من أساسها هو الإيهام والغموض الذي يحيط بمصطلح «الذات» ، فلكمة «الذات» ، إنما هي تأنيث لكمة «ذو» ، بمعنى «صاحب» ، وهى إذن لا تستعمل — مذكرة أو مؤنثة — إلا مضافة إلى ما بعدها ، أى ذات وجود ، ذات قدرة ، وذات علم ..

فأصل معنى الكلمة لا يتصور فيه انفصال الصفات أو غيريتها بوجه من الوجوه ، أى لا يتصور فيه ذات عرية من الصفات ، وإنما ذلك فعل الذهن المتخيل الذى قد يتخيل المستحيل .

فالصفة إذن ليست «عين» ذات الموصوف ، تلك التى قد يتخيلها الذهن عرية مجردة عن الصفات ، بل هى غيرها ، أى غير تلك الذات المحررة المتخيلة .

والصفة أيضاً ليست «غير» الموصوف ، لأن الموصوف بصفاته شئ واحد غير متعدد .

فإذا قلت «أعوذ بالله» ، فقد عدت بالذات المقدسة الموصوفة بصفات السكّال ، تلك التى لا تقبل الانفصال عن الذات الموصوفة بها بوجه من الوجوه .

---

= ولعل الإمدى قد استقاه منه غاية المرام ص ١٤٦ - ١٤٧ ، كما أن المسألة تريدية قد أخذوا برأى الأشاعرة بدون زيادة تذكر ، قارن البياضى : إشارات المرام ص ١١٨ - ١١٩ .

فنحن نقول — كما قال عليه السلام — أعوذ بعزة الله وقدرته من شر ما أجد وأحاذر ، ونحن نقول — كما قال عليه الصلاة والسلام — اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافانك عن عقوبتك ، ونعوذ بك منك .

ونحن نقول — كما قال عليه السلام — أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت به الظلمات . . . وفي كل قول من هذه كلها نعوذ به تعالى ذاتاً وصفات ، لأن الموصوف واحد ذاتاً وصفات (١) .

في ضوء هذا التحليل المغوى لمصطلح الذات — كما أدلى به ابن تيمية — تتمحى لدينا نحن أهل السنة عقبة تعدد القدماء ، تلك التي وقع المعتزلة في

(١) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ص ٩٧ وما بعدها مجلد ٦ ومنهاج السنة ص ٢٣٦ ح ٢ ، والتدمرية ص ٤٧ ، وابن أبي العز : شرح الطحاوية ص ١٣٠ وما بعدها ، بل إن ابن تيمية يرى أن لفظ الذات ، مقطوعاً عن الإضافة معرّفاً بالآلف واللام ليس من ألفاظ العربية العرياء ، بل هي لفظ مولد ، ولذا أنكرها ابن برهان ، وابن الدهان وغيرهما .

ويرى أيضاً — ومعه كل الحق — أن مبعث المشكلة كلها هو تسليم الصفاتية بهذه اللفظة المقطوعة عن الإضافة ، المعرفة بالآلف واللام ، ومن المثير للدهشة — في هذا الصدد — أن عباد بن سليمان المعتزلي — قد توصل إلى قريب مما انتهى إليه ابن تيمية ، وإن كان يختلف معه في النتائج — فلقد أحس عباد أن مصطلح الذات هو مبعث المشكلة ، ومن ثم فقد كان — كما ينقل الأشعري — مقالات ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ ج ١ ينكر ذكر الذات ، وينكر تسمية القدرة والعلم صفات حتى لا يؤهم ذلك انفصالاً ، بل كان يقول — كما يروي الأشعري أيضاً — إن قولنا إنه تعالى عالم معناه إثبات اسم الله تعالى ، ومعه علم بعلوم وقولنا قادر إثبات اسم الله تعالى ، ومعه علم بمقدور .

أحاييلها ، وتسلم لنا نصوص الكتاب والسنة التي أثبتت الله جل وتعالى علماً وقوة ورضاً وسخفاً ، ومعافاة وعقوبة ، كقوله تعالى ( أنزله بعلمه ) : وكقوله تعالى ( وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه ) وكقوله تعالى ( إن الله عنده علم الساعة ) وكقوله جل شأنه ( إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين ) وكأقوال النبي ﷺ التي ذكرناها منذ قليل .

وفي ضوء هذا التحليل أيضاً تصبح المشكلة التي أثارها المعتزلة من أن إثبات صفات قديمة لله تعالى يضارع ما قالت به النصارى من إثبات أقانيم قديمة مشكلة زائفة مضطعة من أساسها ، لأننا أعني مثبتة الصفات لا نقول بذوات قديمة ، بل نقول بذات واحدة متصفة بصفات السكالية ، فأين هذا من ذلك ؟ (١)

فإذا إذن عن النص الذي ذكره إمام الحرمين في النظامية ؟

يقول إمام الحرمين ما مفاده : إننا لورجعنا إلى أقاويل المعتزلة لوجدناهم يعترفون بأنه تعالى قادر بذاته ، حي بذاته ، عالم بذاته ؛ فكمكان اعترافهم هذا إن هو إلا اعتراف بأن ذاته تعالى مستلزمة لأن يكون له قدرة ، وحياء وعالم .

فالعالم — كما يقرر إمام الحرمين — ليس إلا كونه تعالى عالماً ، إذ

(١) بل إن ابن تيمية يضيف إلى ذلك إضافة هامة ، وهي أن الله تعالى لم يكفر النصارى بقولهم بثلاثه قدماء ، بل لقولهم بثلاثة آلهة ، بدلالة قوله تعالى ( وما من إله إلا إله واحد ) وقوله تعالى ( وإذا قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله ) ، ولا يعني هذا تسليم ابن تيمية بوجود قدماء متغايرة متفصلة هي الصفات ، كما عرفنا من تفرقة اللغوية الهامة — قارن ص ٢٣٦ وما بعدها — منهاج السنة .

يتمتع ضرورة أن يكون من لاعلم له : عالما ، وأن يكون من لاقدرة له : قادرا ، وأن يكون من لا حياة له : حيا ، كما يتمتع أن يكون من لا صلاة له : مصليا ، أو يكون من لا صوم له : صائما .

لذن فالخطاب يسير ، والقضية قريبة المدرك ، لأن محصول كلام المعتزلة مؤد إلى إثبات العلم للعالم .

وسبحان من أغوى المعتزلة حتى اعتقدوا في العلم مع أن ما عترفوا به - أي كونه تعالى عالما - هو عين ما أنكروه وهو العلم - كما يقول إمام الحرمين (١)

(١) مما تجدر ملاحظته ههنا أن هذا الرأي الذي أدلى به إمام الحرمين في النظامية يوء إلى فقيه الحال ، وبذلك يكون هذا الرأي المتسق مع فقيه الحال هو ثاني رأيين له ، ففي الرأي الأول يثبت الجويني الحال الذي هو واسطة بين الموجود والمعدوم ، وبناء على ذلك تكون العالمية معللة بالعلم ، أي أن كونه تعالى عالما (أو العالمية) متوقفة على إثبات صفة العلم له تعالى ، ولقد أنكر وفاة الصفات على أصحاب هذا الرأي أنهم جعلوه - جل وتعالى - مفتقرا في كونه عالما إلى ثبوت معنى هو العلم ، وفي الحق أن هذا مجرد ادعاء ، فبتقدير أن كونه تعالى عالما مفتقر إلى العلم فليس في هذا إثبات افتقار له تعالى إلى غير ذاته ، لأن ذاته مستلزمة للعلم ، والعلم مستلزم لكونه تعالى عالما ، فذاته هي الموجبة لهذا وذاك ، بل إن إيجاب ذاته للعلم والعالمية معا فيه من الكمال أعظم من إيجاب ذاته لأحدهما وحده كما أشار إلى ذلك ابن تيمية بحق .

فإنكار نفات الصفات على المثبتين للحال بأن تعليلهم لكونه تعالى عالما بصفة العلم مؤد إلى الافتقار إنما يكون حقا فيما لو كان تعالى مفتقرا إلى ما هو خارج عن ذاته ولكن هيأت

في نفس هذا الخط الذي يضيق شقة الخلاف يسير صاحب المواقف ،  
وذلك حين يحل قول المعتزلة بأن صفاته تعالى هي ذاته .

يسأل صاحب المواقف نفسه : كيف يمكن تصور أن صفة الشيء  
عين حقيقته ، مع أن كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمخايرته  
لصاحبه ؟

ثم يجيب قائلا : ليس معنى ما ذكره أن هناك ذاتا ، ولها صفة ، وهما

= فكان مآل كلام مثبتى الأحوال هو أنه تعالى لا يكون عالما حتى  
يكون له علم ، وهو عالم قطعا ، فله علم ، وكانهم يجعلون ذلك من باب  
الاستدلال بكونه تعالى عالما على ثبوت العلم له .

أما في الرأي الثاني الذي ينفي الجويني فيه الحال — وهو ما أثبتته هنا  
في النظامية — فلا يقول بأن العالمية معللة بالعلم ، بل يقول إن العلم هو  
كونه تعالى عالما .

فالخاصل أن أهل السنة — من مثبتى الحال ونفاقه معا — اتفقوا على  
كونه عالما ( أى العالمية ) لكن مثبتى الحال منهم جعلوها — أى العالمية —  
متوقفة على العلم معللة به ، أما نفاة الأحوال فلا يقولون بها — أى  
بالعالمية — كواسطة بين الذات والعلم ، بل يقولون إن كونه تعالى عالما  
هو العلم بعينه — كما قرر إمام الحرمين هنا — قارن : المحصل ص ١٨٠  
وما بعدها ، والمواقف ص ٤٨ ج ٨ ، والمقاصد ص ٥٦ ج ٢ ، ومنهاج السنة  
ص ٢٣٤ — ٢٣٥ ج ١ ، والندوة على أم اليراهين ص ١١٩ .

وبناء على هذا التقرير الأخير فلا ينبغي أن نأخذ ما قاله إمام الحرمين  
في الشامل والإرشاد من إثباته للحال على أنه رأى الأخير له ، بل يحق لنا  
اعتبار أن نفيه للحال هو رأيه الأخير — قارن الشامل ص ٦٣١ ، والإرشاد  
ص ٨٠ وما يليها — والتسعينية لابن تيمية ص ٢٢٣ .

متحدان حقيقة ، بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة معا .

فذاذك — مثلاً — ليست كافية في إنكشاف الأشياء لك ، بل أنت محتاج في ذلك إلى صفة العلم التي تقوم بك ، بخلاف ذاته تعالى ، فإنه لا يحتاج في إنكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به ، بل الأشياء كلها مكشوفة له لأجل ذاته سبحانه ، فذاذك تعالى بهذا الاعتبار حقيقة العلم ، وكذا الحال في القدرة ، وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة ، متغايرة بالاعتبار والمفهوم ، ومرجع ذلك إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها (١) .

وبهذا التقرير يتبين أن المعتزلة لا ينفون الصفات بمعنى نفي ترتب آثارها ونتائجها عنه تعالى ، بل ينفون أن تكون تلك الصفات معاني زائدة على الذات كما قال الأشاعرة ، وحقيق بخلاف كهذا أن لا يكون مبعثاً للتفكير أو التبرى كما قال إمام الحرمين بحق (٢) ، لأن المعتزلة يثبتونهم لسكوله تعالى عالماً قادر أمضطرون إلى إثبات الصفات له سبحانه ، وبذلك يكون الخلاص منحصر أ في إثبات زيادتها ، على الذات ، ولعل إمام الحرمين قد أصاب حين أغضى عن ذكر هذه الزيادة التي قد تكون مبعثاً للخلاف .

ولقد كان نظر الإمام الشافعي ثاقباً حين عبر عن هذا المعنى بقوله : اعلوا أن البارئ تعالى عالم يعلم ، حي بحية ، قادر بقدرة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، متكلم بكلام ، باق ببقاء ، وهذه صفات أزلية موجودة

(١) شرح المواقف ص ٤٧ ح ٨٠ .

(٢) ولو أنك قارنت هذه الروح المتساحة التي أبدأها الجويني بالعنف والشدّة والمسارة إلى التفكير عند ابن حزم — في هذه القضية عينها — لأخذت الدهشة بمجامعك أخذاً . . . قارن الفصل ص ١٣٥ ح ٢ وما بعدها .

بذاته ، ليست بعرض ولا محدثة ، لم يزل ولا يزال بهذه الصفات ، ، ثم يتابع قائلا وما أثبتنا من الصفات للبارى فمن صفات موجودة بذاته تعالى ، فلا تقتضى أن تكون مثله ، (١) .

وفى نفس الخط الواضح الذى يضيق شقة الخلاف يسير الفخر الرازى حين يقول : إن المعتزلة وإن بالغوا إنكار إثبات القدماء لكنهم قالوا به فى المعنى ، لأنهم قائلون بالأحوال الخمسة المذكورة باعتبارها ثابتة فى الأزل مع الذات ، والثابت فى الأزل على هذا القول أمور قديمة ، ولا معنى للتقديم إلا ذلك ، وأما القول بتقديم سوى ذات الله تعالى وصفاته فقد اتفق المسلمون على إنكاره (٢) ، وإن كان الفخر الرازى قد وسع شقة الخلاف من زاوية أخرى (٣) .

وفى نفس هذا الخط الذى يضيق شقة الخلاف يسير ابن تيمية أيضا حين يقول (ومن تدبر كلام أبى الحسين البصرى — وهو من حذاق

---

(١) الشافعى : الفقه الأكبر ص ١٨ — ١٩ ط الخانجى ، وعبارات نفس عبارات الباقلانى تقريبا : الانصاف ص ٧٣ .

(٢) المحصل ص ٨٣ ، قارن شرح المقاصد ص ٩٦ ج ١ حيث يضيف تساعا آخر فيقول ( ولو نوقش فى اللفظ غيرنا الوجود إلى الثبوت ) . وأيضاً البياضى : إشارات المرام ص ١٢١ .

(٣) وذلك حين قرر أن هذه الصفات الزائدة مفتقرة إلى الغير وبمكة فى ذاتها ، والذات موجبة لها — قارن أصول الدين ص ٥٨ ، وأيضاً شرح أسماء الله الحسنى ص ٣٦ ، وكذلك شرح المواقف ص ٤٩ ح ٨ ، ولا تسكاد نجد واحداً من الأشاعرة المتأخرين إلا وقد رفض هذا القول من الرازى وشنع عليه — قارن مثلاً ص ٥٦ حاشية الأمير . ( ١٠ — هوامش على العقيدة ) .



المعتزلة — وكلام أمثاله (١) — وجده مضطراً إلى إثبات الصفات ، وأنه لا يمكن أن يفرق بين أقواله وأقوال المثبتين للصفات بفرق محصل ، فإنه — يعنى أبا الحسين — يثبت كونه تعالى حياً ، وكونه عالماً ، وكونه قادراً ، ولا يجعل هذا هو هذا ، ولا هذا هو هذا ، ولا هذا هو الذات ، وبذلك يكون قد أثبت هذه المعاني الزائدة على الذات المجردة (٢) .

(١) ولعل عباد بن سليمان يقول تقريباً بمثل ما قال به أبو الحسين البصرى — قارن مقالات الإسلاميين ص ٢٤٦ ج ١ .

(٢) منهاج السنة ص ٢٣٥ ج ١ ، وما تجدر الإشارة إليه هنا أن ما حكاه ابن تيمية — وكذلك إمام الحرمين — عن قول المعتزلة إنه تعالى عالم بذاته قادر بذاته هو قول أكثر المعتزلة كما ينقل الأشعرى (مقالات ص ٢٤٤ ج ١) فهو قول أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم ، بل إن القاضي عبد الجبار قد أرجع قول أبي الهزبل العلاف المتقدم الذكر إلى هذا القول (الأصول الخمسة ص ١٨٣) ، وإن كان للشهرستاني قد فرق تفرقة دقيقة بين قول الجبائي وأكثر المعتزلة ، وهو أنه تعالى عالم بذاته ، وبين قول العلاف ، وهو أنه تعالى عالم بعلم هو ذاته (الملل والنحل ص ٦٣ ج ١ بهامش الفصل) ، وقارن أخيراً : الأشعرى مقالات ص ١٧٨ ج ٢ حيث يرجع قول أبي الهزبل إلى أرسطو طاليس ، والنص الذى ذكره الأشعرى منسوباً إلى أرسطو طاليس هو جزء من كتاب « أنولوجيا » الذى هو جزء من تاسوعات أفلاطون .

## مبحث الصفات

(تمهيد)

ربما كانت طبيعة العقيدة النظامية كرسالة مركزة ألفها لإمام الحرمين لطبق خاص، قد أملت عليه أن يتبع طريقة مميزة في تناول مسائل العقيدة، تختلف — قليلا أو كثيرا — عما فعله في غيرها، أو عما فعله غيره — ممن سبقه أو لحقه — من المكاتبين في هذا العلم .

فإمام الحرمين — هنا — لا يتبع نفس الترتيب المعروف في التأليف في هذا العلم ، وقد يعطى لبعض المسائل من الأهمية ما لا يعطيه للبعض الآخر الذي يعطيه درجة أقل من الاهتمام ، أو يذكره بجمل ، أو يضرب عنه الذكر صفحا .

لذلك فقد اقتضت طبيعة هذه الهوامش التي تتناول مبحث الصفات تقديمًا أو تأخيرًا في بعض نصوص النظامية ، في ضوء مؤلفات الجويني الأخرى ، وفي ضوء الترتيب المعهود في هذا العلم ، بل لقد اقتضت أيضا زيادة بعض الموضوعات التي لم تتناولها النظامية البتة ، أو تناولتها بشكل شديد الإيجاز .

ولا تشرب علينا إن نحن فعلنا ذلك ، فنحن لا نبتغي تحقيق نص النظامية ، بل نبتغي أن نجعل من النظامية بابا نلج منه إلى مسائل العقيدة ذاتها .

لقد رأينا فيما سبق أن إمام الحرمين قد جعل صفات البارئ تعالى نسامين : الصفات النفسية ، والصفات المعنوية ، ورأينا أنه قد أدرج في القسم الأول صفات أربع ، هي القدم ، والقيام بالنفس ، والخالفة

للحوادث ، والوحدانية ، فلم يعد الجويني إذن صفتي الوجود ، ولا البقاء ضمن الصفات النفسية ، وستعرض في هذه الهوامش — إن شاء الله تعالى — لهذه الصفات جميعا ، ما عده إمام الحرمين وما لم يعبه ، وما ذكره في النظامية وما لم يذكره ، مع التنبيه على ذلك في كل موضع .

أما القسم الثاني — وهو الصفات المعنوية — فيشمل الصفات السبع المعروفة ، وسوف تعرض — إن شاء الله تعالى — لها جميعا ، سواء ما ذكره إمام الحرمين في النظامية مفصلا ، أو مجملا ، أو لم يذكره ، مع التنبيه على ذلك في كل موضع ، وعلى الله قصد السبيل .

الو-

فكيف

فالد

اتهام

غير

ومن

يبدو -

لم •

(١)

(٢)

(٣)

المتحققة

الذهني

الآعيان

لفظيا ،

(شرح

وحاشية

فالأ

- ١

## (الصفات النفسية)

### ١ — الوجود •

الوجود عند إمام الحرمين هو عين الذات ، والعلم به هو علم بالذات ، فكيف إذن يعد الوجود صفة إلا على سبيل التوسع والتجاوز (١) ؟ .

فالدليل — كما يقول الآمدى متابعاً نفس الخط (٢) — لم يدل إلا على ما يجب انتهاء جميع الحادثات إليه ، وانقضاء تسلسل العلل والمعلولات عنده ، وهو غير مفتقر إلى علة خارجة عن ذاته ، وهذا هو المعنى بالوجود .

ومن الواضح أن الجويني ههنا يتابع الأشعري نفسه ، الذي كان — فيما يبدو — أول قائل بأن الوجود هو نفس الذات الموجودة بلا زيادة (٣) .

• لم يتناول إمام الحرمين في النظامية هذه الصفة على نحو مستقل .

(١) الإرشاد ص ٣١ .

(٢) غاية المرام ص ٤٠ — ٤١ .

(٣) فلقد قرر الأشعري أن الوجود لا يزيد شيئاً أو وصفاً على الذوات المتحققة في الأعيان ، فالقوات المتحققة هي بذواتها ، كما أن الوجود الذهني برمته مرفوض عند الأشعري ، ومن ثم فليس للوجود تحقق لا في الأعيان ولا في الأذهان ، فالوجود — عند الأشعري — ليس إلا مشتركاً لفظياً ، أي أنه مجرد اسم ، أو لفظ يدل على الانبئات العام الفارغ المحتوى . (شرح المواقف ص ١٥١ — ١٥٥ ح ٢ ، وشرح المقاصد ص ٦١ وما بعدها ١ ، وحاشية الكلبنوي على الجلال على العقائد العنصرية ص ٢٣٣ ح ١) .

فالأشعري إذن — وبفهمنا إياه على هذا النحو — ينسك عدة قضايا :

١ — فهو ينسك شمول الوجود للأشياء واحتواءه عليها ، سواء كان =

ومهما يكن من شيء فيجب للبارى تعالى أن يكون وجوده لذاته ، لالفا  
خارجة عن ذاته ، أما وجودنا فهو الوجود غير الذاتي ، الفقير إلى وجود  
المقتدر ، جل اسمه وعز شأنه .

== الوجود هو حقيقة الأشياء ، أو كان مجرد مفهوم عام ذهني افتراضي  
متكرر بإضافته إلى الأشياء حصة حصة كما تصوره الرازي مثلا .

٢ - وهو ينسك انقسام الوجود إلى واجب وممكن ، تلك التفرقة التي  
قامت عليها الميتافيزيقا عند ابن سينا .

٣ - وهو ينسك فكرة عروض الوجود للماهية ، كما فهمها ابن سينا  
وبعض المتكلمين .

ومن الجدير بالذكر أن الفلسفة الحديثة على يدى كانط قد انتهت إلى  
قريب من تلك الاسمية التي اتسمت بها نظرة الأشعرى إلى الوجود ، فعندما  
أراد كانط أن ينتقد البرهان الأنطولوجي الذي استخدمه أنسلم ثم ديكارت  
لاستنباط وجود الله تعالى من فكرة الكمال اللازم لتصوره سبحانه ، لجأ -  
أعني كانط - إلى القول بأن الوجود لا يصلح أن يكون محولا على موضوع  
ففسكر قنا أو قصرنا لشيء ما لا يزيد شيئا سواء تصورناه وجودا أو معدوما  
فالوجود إذن ليس إلا وضعاعاما ، وليس بمحمول حقيق . ( ريتشارد  
تايلور : البرهان الأنطولوجي من أنسلم حتى الفلاسفة المعاصرين ص ٥٧-١٤٠  
بالانجليزية ، وأيضا هربرت شفيدر : أنماط الوجود ص ١٣-١٤ بالانجليزية ) .

ومن الجدير بالذكر أن الوضعية المنطقية قد أفادت من لسمية كانط ،  
ولسكنها انتهت منها إلى استبعاد الميتافيزيقا من دائرة الفكر الفلسفي بوجه ،  
بل انتهت منها إلى نتائج ذات خطر بالغ ليس هذا موضع تناولها . ( كارناب :  
استبعاد الميتافيزيقا ) ص ٨٣ ضمن مجلد نشره آير بعنوان الوضعية المنطقية ،  
وكذلك مررتس شليك : الوضعية والواقعية ص ٩٦ ضمن المجلد السالف الذكر -  
بالانجليزية ) .

ويجب لبارئنا جل وتعالى أن لا تقبل حقيقته العدم بوجه من الوجوه،  
فهو تعالى لم يزل ولا يزال ، ولا يجوز عليه الزوال .

وفي الحق أن تأمل ملكوت السموات والأرض وتدبر دقائق الخلق  
هو البرهان الضروري على وجود مولانا جل عز وجودا ذاتيا لا يقبل  
الاتقاء ، ولقد أسهم إمام الحرمين في هذا المضمار بتأمل ملكوت السموات  
والأرض من زاوية الجواز والامكان ، قال والم عنده - كما سبقت الإشارة -  
مكنة في ذاتها وصفاتها وأوقاتها ، وهذا الامكان في حد ذاته دلالة على الاحتياج  
إلى اقتضاء مقتض وتخصيص مخصص .

وقضية الوجود الالهي قضية جد خطيرة إذا تأملنا آثارها في وجدان  
البشر وسلوكهم ، فمن أيقن بوجوده تعالى لزمه شوق عظيم إليه ، وامتنال  
تام لأمره ، وابتغاء كامل لوجهه الأعلى ، ومن أيقن بوجوده تعالى - بجلاله  
وكماله وعظامته - أحسن بضآلة شأنه ، وضعف قوته ، وقلة حيلته ، وجزم  
بأن الأشياء كلها محركة بتحريكه ، مسكنة بتسكينه .

إن الايقان بوجود الحق تعالى - كما يقول الجليلاني (١) - لا يكتمل وفي  
القلب جماعة من الآلهة ، شغوفك من البشر وقأميلك فيهم ، ورؤيتك للضر  
والنفع والعطاء والمنع منهم يعني نقص فكرتك عن الوجود الالهي ، فلا إله  
إلا الله تحتوى على معنيين ، نفى كل لغيره ، وإثبات حقيقى له وحده ، فإذا  
اعتمد القلب على غيره تعالى كان هذا نقصا في كمال الاثبات .

## (٢) صفة القدم \*

الموجودات كلها — كما يقول الباقلاني<sup>(١)</sup> — على قسمين ، فنها قديم لم يزل ، وهو الله تعالى وصفاته التي لم يزل موصوفاً بها ، ولا يزال ، ومنها محدث لوجوده أول ، أى أنه لم يكن ثم كان ، وهو ما يطلق عليه إمام العالم .

فالباينة كاملة بين القديم والمحدث ، وقد نبه القرآن الكريم إلى هذا بقوله تعالى ( أفمن يخلق كمن لا يخلق ) .

وفي الحق أن المدارس المختلفة على اتساع الفكر الإسلامى قد أعملت القضية القدم اهتماماً ملحوظاً ، فالصوفية مثلاً يربطون بين قضية التوحيد بشكل عام وبين قضية القدم ، وهاهو الجنيد يقول ( التوحيد لإفراد القدم عن الحدث ) ، ويقول ( أول ما يحتاج إليه المكلف من عقد الحكمة أن يعرف الصانع من المصنوع ، فيعرف صفة الخالق من صفة المخلوق ، أى صفة القديم من صفة المحدث ) ، وهاهو الحنبل بن منصور يقول ( ألزم السلك الحدث لأن القدم له ) ، وهاهو القشيري يقرر أن المتصوفة قد عرفوا ماهو حق القدم ، وتحققوا بما هو نعمت الموجود بعد العدم<sup>(٢)</sup> .

أما السكلا باذى فيذكر أن للتوحيد عند المتصوفة أركاناً سبعة ، تدور كلها حول التفرقة بين القدم الذى هو صفة الصانع ، وبين الحدث الذى هو صفة المصنوع ، وإعطاء كل منهما ما يستحقه من معاملة ، وترك التساوى بين النوعين .

\* لم يفرد إمام الحرمين لهذه الصفة — فى النظامية — بحثاً مستقلاً ، ولكنه تناولها إجمالاً من خلال الحديث عن جواز الجائزات وحدوثها ، واستحالة قدمها .

(١) الانصاف ص ١٦ ، ص ٣٠ - ٣٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٢ ، وأيضاً الرسالة القشيرية ص ٢٣ - ٤٧ .

ومن ثم فلقد اجتمعت كلمة الصوفية — كما يقرر السكلاباذى أيضاً — أنه تعالى « لم يزل قديماً بأسمائه وصفاته ، غير مشبه للخلق بوجه من الوجوه ، فلا يشبه ذاته الذوات ، ولا صفاته الصفات ، ولا يجرى عليه تعالى شيء من سمات المخلوقين الدالة على حدثهم ، وهو تعالى لم يزل متقدماً سابقاً على المحدثات ، لا قديم غيره ، ولا إله سواه (١) .

على أن ميزة الصوفية — في هذا المضمار — هو أنهم لم يقفوا بتقرير القدم عند حدود العقل المجرد وحده ، بل أنهم ربطوا بين القدم وبين السلوك العملي للإنسان برباط متين العرى ، فالمعتقد للقدم عندهم يتعدى طور الاقتناع العقلي المجرد الشاحب ، إلى طور آخر هو إعطاء كل من القديم والمحدث حقه ، فلا ينبغي ثمتشك أن يعامل أحدهما بما يعامل به الآخر ، أو يقف من أحدهما نفس موقفه من الآخر .

أما المعتزلة فقد استأثرت قضية القدم منهم بأكبر قدر من الاهتمام ، حتى إنك لتسكاد تعثر عليها وراء مذهب المعتزلة بأسره ، واضحة بادية حيفا ، ومستترة مخبوءة حيفا آخر .

قالقدم عند المعتزلة هو أخص وصف الإله تعالى (٢) ، أى أنه الوصف الذى يميزه تعالى عما عداه ، ومن ثم فلا يجوز خروجه تعالى عن ذلك

(١) السكلاباذى : التعرف ص ٤٧ ، وص ١٦٠ .

(٢) قارن ذلك برأى الفزالى الذى يقول إن أخص وصفه تعالى قدرته على الاختراع والإبداع ، ولا يشاركه فيه غيره (رسالة فى المعرفة ص ٤١ تحقيق الدكتور محمود زقزوق) ، ثم قارن تفهيد إمام الحرمين لمذهب أصحاب الأخص (الشامل ص ٢٥١ — ٢٥٨) .



الوصف بحال ، إذ أنه وصف ذاتي نفسي له (١) ، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها البتة ، ومن ثم أيضا فلا يشاركه شيء في ذلك الوصف الذي هو أخص وصفه جل وتعالى .

إذن فالقدم عند المعتزلة هو أخص وصف الاله ، وهو — جل وتعالى — إنما يخالف مخالفه بكونه قديما ، فلا شيء عندهم — كما ذكرنا آنفاً — يصلح أن يكون فيصلا للفرقة بين الخالق وبين من عداه سوى القدم ، لأنه لا يجوز أن يكون مجرد كونه ذاتا هو فيصل للفرقة ، لأن غيره من الذوات يشارك في الداتية ، ولا يجوز أن تكون صفات الأفعال مثل كونه تعالى محسنا متفضلا هي فيصل للفرقة ، لأن المخالفة كانت ثابتة في الأزل دون هذه الصفات ، ولا يجوز أن تكون صفات الذات مثل كونه قادرا عالما حيا هي فيصل للفرقة ، لأن « مجرد وجود ، هذه الصفات مشترك بيننا

---

(١) القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة ص ٩٣ وما بعدها ، فالقدم — كما يقول القاضي — لا يصح أن يكون أثرا من فاعل ، لأنه لو كان كذلك لسكان هذا الفاعل متقدما على مفعوله وهو القدم ، والتقديم من طبيعته أن لا يتقدمه غيره ، ولا يصح كذلك أن يكون القديم قديما لمعنى ، أى اصفة زائدة على نفس القديم ، لأن تلك اصفة إما موجودة ، وإما معدومة ، وبحال أن تكون تلك اصفة التي تستلزم قدم القديم معدومة ، لأن العدم « مقطعة الاختصاص » ، كما يقول عبد الجبار ، وبحال أيضا أن تكون موجودة ، لأنها لا يجوز أن تكون حادثة ، وإلا لتراخت العلة عن المعلول ، ولا يجوز أن تكون قديمة ، لأنها بمنزلة العلة ، والقدم بمنزلة المعلول ، فالو كانت مثله فلا تميز بين العلة والمعلول ، إذ هما مشتركان في قضية القدم — (الأصول الخمسة ص ١٠٧ — ١٠٨) .

وبين القديم تعالى ، فلم يبق — في نظر المعتزلة — سوى وجوب الوجود ، والمرجع بالقدم — على حد تعبير عبد الجبار — ليس إلا وجوب الوجود .

هذا الاهتمام بقضية القدم إلى هذا الحد المبالغ فيه صيغ فسكر المعتزلة بصيغة خاصة ، وكان حيز الزاوية لتفكيرهم في قضايا أخرى ، اختلفوا بها مع جمهور أهل السنة .

فن أجل عدم المساس بقضية القدم رفض المعتزلة أن يكون اتصافه تعالى بصفات الذات ككونه قادرا عالما ، إنما هو لمعان قديمة ، هي القدرة والعلم ، لأن ذلك يستلزم — في نظرهم — أن تكون تلك المعاني مثالا لله تعالى في القدم ، بل إن القاضي عبد الجبار قد أغلظ في سبيل ذلك القول تهجيا على الأشعري (١) .

ولو أن المعتزلة قد أخذوا مسألة القدم بضرب من السباحة الفكرية لصغت قلوبهم إلى الفرق الذائع بين إثبات قدماء مستقلة وبين إثبات ذات وصفات لها قديمة .

ومن أجل عدم المساس بقضية القدم انفرد المعتزلة بالقول بأن كلام الله تعالى مخلوق محدث ، أنزله الله تعالى وخلق في محل ، إذ لو كان كلامه تعالى قديما لوجب أن يكون مثالا لله تعالى ، لأن القدم صفة نفس ، وهي أخص وصف الإلهية ، والاشتراك في صفة النفس

---

(١) الأصول الخمسة ص ١٨٣ ، وص ١٩٦-١٩٧ ، والامدى : غاية المرام ص ٤٠ وما بعدها .

يوجب التماثل، ولا مثل لله تعالى (١) « وسنعرض لهذه القضية في موضعها.

ومن أجل عدم المساس بقضية القدم اختلف المعتزلة عن جمهور المسلمين في مسألة رؤية الله تعالى في الآخرة، فالقديم تعالى لا يجوز عليه أن يكون مقابلا للحاسة، ولا حالا في المقابل، فأثبت الرؤية — في زعم القاضي عبد الجبار — يؤدي إلى حدوث معنى فيه، جل شأنه وإلى تشبيهه بخلقه (٢).

ولو أن المعتزلة قد أخذوا مسألة القدم على غير هذا النحو لصغت قلوبهم إلى أن رؤيته تعالى في الآخرة، وهى الثابتة بالنصوص، لا تستلزم ما تستلزمه الرؤية في الشاهد، وكل ذلك مشمول بقوله تعالى ( ليس كمثل شيء وهو السميع البصير ).

أما الأشاعرة فقد اهتموا أكبر الاهتمام بقضية القدم كذلك، بل لأنها كانت نصب أعينهم حين بحثوا قضية احتياج العالم إلى الصانع، فالعالم — في نظر الأشاعرة — حادث بكل معنى من معاني الحدوث، الذاتي والزمانى، والقديم تعالى يجب أن ينفرد ذاتا وصفات بالقدم، ولا ينبغي للعالم أن يكون فيه أى معنى من معاني القدم، لأن ذلك يقدر في احتياجه إلى الصانع القادر المختار.

وها هو الأشعرى — في البدايات المبكرة للفقه — يبدأ بيانه لمطلب احتياج العالم إلى صانع باللجوء إلى الشاهد، فالإنسان يشاهد مقبلا في أطوار تكوينه، منتقلا من طور إلى طور، دون أن يقدر

(١) الأصول: ص ٥٢٨ وأيضاً ص ٥٤٩ — ٥٥٠.

(٢) المصدر السابق ص ٢٧٦، و ص ٢٣٢، و ص ٢٧٥.

على أن يحدث لنفسه سمعا ولا بصرا ولا جارحة ، وهو كذلك يشاهد منتقلا من ' حالة الطفولة إلى الشباب إلى السكولة إلى الشيخوخة ، ولوجهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم لم يمكنه ذلك ، مما يدل على أن له ناقلا نقله من حال إلى حال ، ودبره على ما هو عليه .

ثم يلح الأشعري إلى أن القول بتقديم أى جزء من أجزاء العالم — كالنطفة مثلا — يفسد قضية احتياج العالم إلى صانعه ، ويأتى على بذاتها من القواعد ، ومن ثم فقد انبرى لإبطال قدم أى جزء من أجزاء العالم فى حاسة بالغة فقال : لو كانت النطفة مثلا قديمة لم يحز أن يلحقها الاعمال والتأثير ، ولا الانقلاب والتغير ، لأن القديم لا يجوز انتقاله وتغيره ، ولا يجوز أن تجرى عليه سمات الحدث (١) .

ويلوح لنا أن الأشعري بهذا الحديث المجهل قد وضع الاتجاه الأشعري منذ البداية فى وضع التصدى لموقف الفلاسفة ، وهذا ما فهمه إمام الحرمين بجلاء ، حين قال معلقا على كلام الأشعري « فتعرضه — يعنى الأشعري — لذكر النطفة من أوضح الدلائل على رومه الكلام على أصحاب الهوى القائلين بأن العالم فى الحيولى بالقوة ، والفخلة فى النواة بالقوة ، والإنسان فى النطفة بالقوة (٢) » .

هكذا كانت قضية القدم عند الأشاعرة صنوا لا يفترق عن قضية احتياج العالم إلى الصانع ، فحين يثبت أن لهذا العالم صانعا ، وأن وجود هذا الصانع من ذاته ، لا لعلة ، يثبت — فى اللحظة عينها — قدمه وبقاؤه ،

(١) اللبع ص ١٧ — ١٩ ، ودحمودة غرابية : الأشعري ص ٨٦ — ٨٧ .

(٢) الشامل ص ٢٤٧ .

لأن من ضرورة وجوب الوجود — كما يقول صاحب المقاصد بحق (١) — امتناع العدم أزلا وأبداً .

وبعبارة أخرى فلو لم يكن هذا الصانع الواجب الوجود الذي وجوده من ذاته ، أقول لو لم يكن قديماً لكان محتاجاً في وجوده إلى موجد غيره ، ومن ثم فلا يكون وجوده من ذاته ، وحيث فلا يكون عالم الممكنات مستنداً إلى فاعل وصانع ، وذلك محال ، لأنه يؤدي إلى التسلسل المحال .

يقول إمام الحرمين (والدليل على القدم أنه تعالى لو كان حادثاً لافتقر إلى محدث ، وكذلك القول في محدثه ، وينساق ذلك إلى إثبات حوادث لا أول لها (٢) ) .

ويقول الغزالي متابعاً نفس المعنى (ولا نعتى بقولنا قديم إلا أن وجوده غير مسبوق بعدم ، فليس تحت لفظ القديم إلا إثبات موجود ونفى عدم سابق ، فلا تظن أن القدم زائد على ذات القديم) (٣) .

وهكذا اتفقت كلمة الأشاعرة — وكذلك الماتريدية (٤) — على أن القدم ليس وصفاً زائداً على الذات الإلهية القديمة الأزلية ، فالواجب الوجود — جل وتعالى — قديم بنفسه ، لا بقدم وجودى زائد على ذاته .

(١) شرح المقاصد ص ٤٥ ح ٢ .

(٢) الإرشاد ص ٣٢ .

(٣) الإقتصاد — بتحقيق الدكتور مصطفى عمران ص ١١٥ ، وقارن رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٢٣ وما بعدها .

(٤) البياض : إشارات المرام ص ١٢٤ .

وقد انفرد ابن كلاب بالقول بأنه تعالى قديم بقدم زائد على الذات (١).

(١) هو عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان أحد أئمة أهل السنة قبل الأشعري، ووجهه في جعل القدم صفة زائدة (كما ذكر الرازي في المحصل ص ٨٤) (ومصاحب المواقف ١٠٩ - ١١٠ ح، والبياض ص ١٢٤) أن القديم يطلق على المتقدم في الوجود إذا تطاول عليه الأمد، ومنه قوله تعالى (حتى عاد كالرجون القديم)، فالرجون مثلا لا يطلق عليه قديم في أول حدوثه، بل بعد ذلك بزمان متناول، إذن فقد تجدد له وصف القدم بعد أن لم يكن، فيكون القدم وصفا وجوديا زائدا على الذات، وإذا كان الأمر كذلك في المتقدم في الوجود فهو كذلك في القديم الذي لا أول له، ويرى صاحب المقاصد أن هذا الدليل لا يعول عليه (شرح المقاصد ص ٨١ - ٢٠).

لكن الطوسي يورد رأى ابن كلاب على نحو آخر، فينقل عنه قوله إن كل ما لا يدخل القدم في مفهومه فإذا وصف بالقدم احتيج إلى صفة زائدة عليه، وهي القدم. (نقد المحصل ص ٨٤).

ويلوح لنا في هذا المقام عدة أمور :

١ - أن ابن كلاب - وقد شهد طغيان المعتزلة في عهد المأمون - كان يريد بقوله هذا أن يقف موقف التصدي لمبالغتهم في التركيز على قضية القدم، فبينما قال قائل من المعتزلة إن القدم هو الإلهية - كما روى إمام الحرمين (في الشامل ص ٢٥١ - ٢٥٨) قال ابن كلاب بأن القدم صفة وجودية زائدة على الذات.

٢ - أن الأشعري - ومن ثم الأشاعرة - قد أخذوا عن ابن كلاب إطلاقه القديم على المتقدم في الوجود من جهة، وعلى ما لا أول له من

أما إمام الحرمين فقد لمس في عرضه لقضية قدم الباري تعالى قضية جد هامة ، وهى ارتباط القدم بالزمان ، إن وجود الباري تعالى غير مفتوح ولا مبدأ ، فهل يعنى ذلك إثبات أوقات متعاقبة لانهاية لها فى طرف الأزل استمر فيها وجوده تعالى ؟

إن العقل البشرى قد اعتاد على أن يربط الوجود المستمر بالأوقات المستمرة ، والأزمنة المتعاقبة ، فلو كان قدمه تعالى يعنى مقارنته لأوقات متعاقبة وآفات مستمرة فى جانب الماضى اسكان معنى ذلك أن الزمان بجملة مقارن فى القدم للبارى تعالى ، مما يخرق قضية إنفراده تعالى بالقدم بلا مشارك .

ولقد أجاب إمام الحرمين على هذا التساؤل بإيضاح مفهوم الزمان ، فالأوقات ليست — فى رأيه — سوى تعبير عن موجود يقارن موجودا ، فكل موجود أضيف إلى مقارنة موجود آخر به فهو وقته ، وإذا انضح

== جهة ثانية — (قارن فى هذا الصدد : إمام الحرمين : الشامل ص ٢٥٩ ، والإرشاد ص ٣٢ ، وإشارات المرام ص ١٢٤) .

٣ — أن أصحاب ابن كلاب قد افترقوا بعده — بصدد هذه القضية — فرقتين ، احتفت إحداهما حذو ابن كلاب نفسه ، ونفت ثانيتهما كون القدم معنى زائدا . (مقالات الإسلاميين ص ٢٢٦ ج ٢) .

٤ — أن شارح المواقف قد سبقته العبارة حين عد ابن سعيد من الأشاعرة ، فأبن سعيد — أو ابن كلاب — قد توفى عام ٥٢٤٠ هـ ، بينما ولد الأشعرى عام ٢٦٠ هـ حسب رواية ابن عساكر (تبيين كذب المفتري ص ١٤٦) . وسنعود لرأى ابن كلاب هذا بعيد قليل .

هذا قال باري سبحانه وتعالى موجود قبل الحوادث، متفرد بالأزلية، ولا يقارنه  
ثبته موجود غيره من الحوادث، ومن ثم فليس وجوده القديم الأزلي  
مرتبطاً بأوقات، ولا أزمنة، ولا آفات (١).

يقول الشهرستاني - في نفس النقطه - إن وجود الباري تعالى لا يقال  
فيه متقدم بالزمان، كما لا يقال فيه فوق بالمسكان، ولا يقال مقارن بالزمان،  
كما لا يقال مجاور للعالم بالمسكان، فإن ما لا يقبل المدة ذاتاً ووجوداً لا يقال  
فيه تقدم أو تأخر، أو قارن بمدة أو لا بمدة (٢).

ويقول الأمدى: إن وجوده تعالى ليس يقابل للتقدم أو التأخر بالزمان،  
وذلك لأن وجوده غير زماني، كما أنه غير قابل للتقدم والتأخر المكانيين،  
لأن وجوده غير مكاني، فمعنى كون الباري تعالى متقدماً أنه كان ولم يكن  
مع شيء، ومعنى كون العالم متأخراً أنه كان بعد أن لم يكن، فكل موجود  
سوى الواجب بذاته - كما يتابع الأمدى - فوجود بعد العدم، وأما الباري  
تعالى فهو كائن ولا كائن، ومتقدم بالوجود ولا موجود، وما أبدعه لم يكن  
عه، فهو المنفرد بالأبدية، المتوحد بالسرمدية (٣).

وهو الذي سبق يتابع نفس الفسكرة قائلا: إن الله تعالى قديم، فوجوده  
شأنه قبل الزمان والمكان، فلا يتقيد بهما، وحينئذ فلا يقال إن الله تعالى  
الزمان أو في المكان لتلايهم المقارنة، ولتلايتهم أن وجوده لا يتحقق  
لأصحابها (٤).

(١) الارشاد ص ٣١ وما بعدها - وقارن حاشية الأمير ص ٦٣.

(٢) الشهرستاني: نهاية الأقدام ص ٣١.

(٣) غاية المرام ص ٢٤٧ و٢٦٩ ويعتمد الأمدى هنا على ما يسمى تقابل  
العدم والمسلكة كما هو واضح.

(٤) حاشية أم البراهين ص ٧٨، وقارن أيضاً إشارات المرام للبياضى  
١١١ ففيها نفس الفسكرة.

(١١ - هوامش على العقيدة)



وقد تلاحظ معنى في هذا التقرير أنه يؤكّد - في قضية القدم - على أسامي ، هو سلب أولية الوجود ، أو سلب افتتاح الوجود ، ولعل هذا هو ما حدا بالمتأخرين من الأشاعرة إلى أن يرغبوا عن اعتبار القدم من نفسية كما فعل متقدموا الأشاعرة ، ولكي يميلوا إلى القول بأن تقدم من سلبية ، بمعنى أن مدلولها عدم أمر لا يليق بالباري سبحانه (١) .

ولعل هذا السلب أيضاً يمكن فهمه من الحديث الشريف الذي رواه البخاري وغيره عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال (قال أهل اليمن لرسول الله ﷺ : جئناك لتنفقه في الدين ، ولنسألك عن أول هذا الأمر كيف كان) فقال عليه الصلاة والسلام : كان الله عز وجل ولم يكن شيء غيره ، وكان عرشه على الماء ، ثم كتب جل ثناؤه في الذكر كل شيء ، ثم خلق السموات والأرض) .

ويلحق البيهقي على الحديث قائلًا : فقلوله ( كان الله عز وجل ولم يكن شيء غيره ) يدل على أنه لم يكن شيء غيره ، لا الماء ، ولا العرش ، لا غير من جميع ذلك غير الله تعالى ، وقوله ( وكان عرشه على الماء ) يعني ثم خلق الماء ، وخلق العرش على الماء ، ثم كتب في الذكر كل شيء (٢) .

(١) ولقد جعل هؤلاء المتأخرون الصفات السلبية خمساً هي : القدم والبقاء ، والخالفة للحوادث ، والقيام بالنفس ، والوحدانية ، مع ملاحظة الصفات السلبية ليست منحصرة في هذه الصفات الخمس فقط ، بل هي أمهات الأصول . (الدسوقي ص ٧٨ ، ٧٩ ، البيهقوري ص ٣٣ ، والامير ص ٦٣ ، وشريح الخريدة ص ٢٩) .

(٢) البيهقي : الأسماء والصفات ص ٣٧٥ - ٣٧٦ ، ويفهم ابن عربي من الحديث معنى آخر ، فهو تعالى مع الأشياء ، وليست الأشياء معه ، لأن المعية تلي العلم ، فهو تعالى يعلمنا ، واذن فهو معنا ، ونحن لانعلمه - جل اسمه - إلا فلسنا معه . (قارن الفتوحات المحكية - الأجوبة على أسئلة الحكيم الترمذ السؤل الثالث والعشرون ص ٥٦ - ١٨) ، كما يفهم شارح الطحاوية من الحديث

ومهما يكن من شيء فسواء فهمت صفة القدم على أنها صفة نفسية ،  
أو فهمت على أنها صفة سلبية فهي متضمنة في معنى اسمه تعالى (الأول) ، فهو  
الأول قبل كل شيء بالقدم والأولية (١) .

لكن هـ يجوز لا صلاح القديم عليه تعالى ، مع أن معناه واجب له عز وجل  
عقلا ونقلا ، أولا يجوز ذلك ، وإنما يقال يجب له تعالى القدم أو عدم الأولية  
ونحو ذلك ، لأن أسمائه تعالى توقيفية ؟

أما ابن حزم فقد سارع إلى الهجوم اللاذع ، رافضا أن يسمى الله تعالى  
بالقديم ، فالقديم من صفات المخلوقين ، ولا يجوز أن يسمى الله تعالى بالاستدلال ،  
وقد أغنى الله عز وجل عن هذه التسمية بلفظ الأول (٢) .

ويتابع شارح الطحاوية ابن حزم ، اعتمادا على أنه تعالى له الأسماء الحسنى  
لا الحسنات (٣) .

أما السنوسي فينقل عن أبي عبد الله الحليمي أنه قد عد (القديم) من الأسماء  
اعتمادا على الحديث الذي رواه بن ماجة والنسائي ، وفيه ما يثبت كون القديم  
واحداً من التسعة والتسعين (٤) .

معنى آخر ، فسؤال أهل اليمن إنما كان عن بدء هذا العالم الموحود ، لا عن جنس  
المخلوقات ، لأنهم لم يسألوه عنه ، فلا يظن أن معنى الحديث الإخبار بتعطيل  
الرب تعالى دائما عن الفعل حتى خلق السموات والأرض ، قارن شرح الطحاوية  
لابن أبي العز ص ١٣٩ وما بعدها .

(١) الرازي : شرح أسماء الله الحسنى ص ٣٢٣ وما بعدها ، ص ٣٥٥ .

(٢) ابن حزم : الفصل ص ١٥١ — ١٥٢ ص ٢٠ .

(٣) شرح الطحاوية ص ١١٣ — ١١٥ .

(٤) أم البراهين ص ٧٨ — ٩٧ .

### ٣ - صفة البقاء

يجب القطع بأن الله تعالى باق ، وما وجب قدمه استحالة عدمه ، فإن القديم هو الذى قضى العقل بوجود وجوده ، إذ لو كان وجوده جائزاً لوجب الحكم بحدوثه كما سبق تقريره .

إذا كان القدم هو أزلية الوجود واستمراره فى طرف الأزل ، فإن البقاء هو استمرار الوجود فى طرف الأبد .

هكذا تسلم كل خطوة فى بناء العقيدة إلى الخطوة التى تليها فى اتساق وإحكام ، فحدث العالم واحتياجه إلى صانع يسلمنا إلى إثبات القدم لبارئته القدير ، وإثبات القدم للبارئ القدير يسلمنا إلى إثبات صفة البقاء له جل اسمه .

والعقل الصريح يقضى بصدق تلك القضية المتناسكة ( ما وجب قدمه استحالة عدمه ) فليس فى العقلاء من يجوز عدم القديم ، كما قال إمام الحرمين بحق (١) .

فلنحفر قليلاً وراء تلك القضية لنتجلى لنا صدقها وأحقيتها .

١ - إن الموجود القديم الذى لا أول له لو افترضنا عدمه فلا بد أن يكون ثمة مقتضى اقتضى عدمه ، وهذا المقتضى إما أن يكون ضدّاً ضارثاً ينشأ

وجود القديم ، وإما أن يكون أحد شروط وجوده قد بطل ، وإما أن يكون ثمة معدماً قد أعده .

وليس معقولا أن يكون ثمة ضد طارىء نفي وجود القديم ، لأن كلامنا في قديم مستقل قائم بنفسه ، والاضداد إنما يكون بين أمرين قائمين بمحل واحد ، ثم إننا لو قدرنا ضداً مبطلا لوجود القديم فلا يخلو الأمر عن أحد احتمالين ، إما أن يتم عدم القديم قبل تأثير ذلك الضد الطارىء ، وحينئذ فلا أثر لهذا الضد في إعدام القديم ، لأنه — أعنى القديم — قد انعدم قبل التأثير ، وإما أن يستمر وجود القديم في أثناء وجود الضد الطارىء ( حتى يتمكن من إعدامه ) وحينئذ فقد اجتمع وجود القديم ووجود الضد الطارىء . معاً ، وحينئذ أيضاً فليس من الممتنع والحال هذه أن يجتمعا فيما بعد ، دون أن ينعدم القديم .

وليس معقولا أيضاً أن يكون شرط من شرائط وجود القديم قد بطل ، لأن هذا الشرط إما أن يكون قديماً أو حادثاً ، فإن كان قديماً فهذا هو موضع الخلاف ، وإن كان حادثاً فقد تحقق القديم قبل حدوثه ، وبذلك لا يكون ذلك الشرط شرطاً مطلقاً ، إذ المشروط لا يتعزى عن شرطه .

وليس معقولا كذلك أن يكون ثمة معدماً قد أعدم القديم لأن القديم موجود بذاته ، وليس ثمة موجد تعلقت قدرته بإيجاده ، فإذا كان هذا هو حال الإيجاد فكيف يتعاق الإعدام — وهو النفي المحض — بقدرة معدمة (١) ؟

فلقد اتضح لنا إذن أن البقاء صنو القدم ، ومن هذا المنطلق يتضح لنا أيضاً أن الأشاعرة كما اختلفوا بصدد القدم — هل هو صفة زائدة

---

(١) المصدر السابق ص ١٩٥ — ١٩٧ ، الاقتصاد ص ١١٧ وما بعدها والأصول الخمسة ص ١٠٨ — ١٠٩ ، والمسامرة ص ١١ — ١٢ ، والكنز ص ٢٨١ — ٢٨٠ .

أو نفسية أو سلبية — فقد اختلفوا نفس الاختلاف بصدد صفة البقاء.

فالأشعري (١) — وطائفة من الذين معه — قد اعتبروا البقاء صفة وجودية زائدة على الذات (٢)، ولكن طائفة أخرى من الأشاعرة قد قالوا في البقاء

(١) هذا ما أجمعت عليه أمهات كتب علم الكلام تقريباً ، أفنظر مثلاً (المحصل ص ١٧٤ ، والمواقف ص ١٠٦ ، ٨ ، والمقاصد ص ٨٩ ، ٢) ، أما الشهرستاني فيقول (إن للأشعري في البقاء اختلاف رأى) ص ١٢٢ ، ٢ — الملل والنحل — بهامش الفصل .

(٢) نريد أن نشير في هذا المقام إلى عدة أمور :

أولاً : هل كان قول ابن كلاب بأن القدم صفة زائدة ، وقول الأشعري بأن البقاء صفة زائدة مجرد إطلاق للقول على عواهنه ، أو كان لكلا الرأيين ما يبرره ؟

نقول : لأنه قد كان من الضروري أن يقال بهذين الرأيين في العصر الذي قبلنا فيه ، لأن إطلاق مفهوم « واجب الوجود » على البارئ تعالى لم يكن سائداً على عصر ابن كلاب والأشعري ، فقد ثبت لديهما أن للعالم صانعاً موجدأ ، فكان من الضروري — بالنسبة لهما — أن يضاف إلى وجوده تعالى صفة « الأولوية » ، بمثابة في القدم الزائد على الذات ، وقد اضطلع بهذه الإضافة ابن كلاب على نحو ما رأينا في صفة القدم ، وكان من الضروري أيضاً أن يضاف إلى وجوده تعالى صفة « الآخيرية » ، بمثابة في البقاء الزائد على الذات ، وقد اضطلع بهذه الإضافة الأشعري نفسه .

فلما أن ساد إطلاق مفهوم « واجب الوجود » — بعد عصرهما ، وعند أخلافهما من الأشاعرة — بما يستلزمه هذا المفهوم من الأزلية والأبدية :

صاحبه من غير الضروري أن تكون ثمة صفة زائدة على الذات هي القدم،  
أو ثمة صفة زائدة على الذات هي البقاء، ولقد أعاننا على هذا التفسير  
ما ذكره إمام الحرمين: «فوجوب الوجود عبارة عن انتفاء جواز  
العدم، وليس ذلك برأى إلى ثبوت صفة، فليس القديم في وجوب  
وجوده على صفة ذاتية، بل المعنى بذلك انتفاء جواز العدم عنه» (الشامل  
ص ٥١٨)، كما أعاننا على ذلك إشارة عبارة أوردها الرازي في المحصل  
ص ١٧٤، وإشارة أخرى أوردها صاحب المقاصد ص ٤٥٤ (ص ٢).

ثانياً: هل يعتبر مفهوم وجوب الوجود مساوياً لمفهوم القدم والبقاء؟  
من الواضح أن بين المفهومين تلازماً، لأن واجب الوجود لا يكون إلا  
قديمًا بانيًا، فلو كان حادثاً مسبوقاً بالعدم أو ملحقاً به لكان ممكناً مستفاداً  
من غيره، وهذا التلازم قد أدى ببعض إلى القول بترادف المفهومين،  
ولكن التفتازاني في شرحه على العقائد النسفية رفض هذا الترادف، مع  
تسليمه بأن المفهومين متساويان في الصدق على الذات الإلهية، لكن  
القديم أعم لصدقه على صفات الواجب، لا على الذات فحسب، أما الصفات  
فهي عنده — وعند الرازي من قبله — ممكنة في نفسها واجبة بالاله  
تعال، وهذا ما شنع عليه المتأخرون بشدة، (قارن الرازي شرح أسماء  
الله الحسنى ص ٣٠—٣٢، والعقائد النسفية ص ٩٢—٩٣)، والسيالكوتي  
على العقائد ص ٢٢٩، والأمير ص ٥٦٠ و ١٤٦٦) وهنّه لإحدى الزلات  
الأربع التي وقع فيها الفخر الرازي كما ذكرها السنوسي في مواضع متفرقة  
من شرح الكبرى.

ثالثاً: حين قال الأشعري بأن البقاء صفة وجودية زائدة التزم بقضية

مثلاً قالوا في القدم ، فكلاهما صفة نفس للبارى تعالى بدون أن يكون  
معنى زائد على نفس ذاته تعالى ، وبرز هذا بوضوح عند الباقلاني (١).

== أخرى ، وهى عدم بقاء العرض زمانين ، ذلك لأن البقاء — في رأيه —  
معنى وجودى ، والعرض معنى قائم بالجوهر ، فلو بقى العرض فى الزمان  
الثانى لكان باقياً ببقاء ، وحينئذ يقوم المعنى بالمعنى ، وهو باطل ، ومن ثم فإن  
العرض يتعدم فى الزمان الثانى بذاته ، ثم الجوهر يتعدم بامساك الأعراض  
عنه ، أما الأشاعرة من بعده فقد افترقوا فرقتين ، احتذت إحداها حذر  
الأشعرى نفسه ، فى عدم بقاء العرض زمانين ، وإن كانوا قد اختلفوا  
فى كون البقاء صفة وجودية زائدة ، ومن ثم فقد استدلوا على ذلك  
بديلين آخرين أوردهما صاحب المواقف ص ٤٤ — ٣٥ — ٥٥ ، وصاحب  
المقاصد ص ١٣٢ — ١٣٣ ج ١ . أما الفريق الثانى فالأعراض عندهم — ماعدا  
الأصوات — باقية ، ولعل الفخر الرازى يقف على رأس هذا الفريق  
الثانى (المحصل ص ١١٤ ، ومعالـم أصول الدين ص ٣٤) وتابع معظم  
المتأخرين رأى الفخر فى بقاء الأعراض (السيالكوتى على النسفية  
ص ٢٣١ — ٢٣٢) ، وقد انتقد ابن رشد فكرة عدم بقاء العرض زمانين  
إنتقاداً حاداً ، ووصف قائمها بأنه لا يعلم ما فى قوله من التناقض ، (تهافت  
التهافت ص ٢٣٩ وما بعدها — القسم الأول) أما ابن عربى فقد أشاد بها  
إشادة كبيرة ، ولكنه فهمها فى ضوء نظريته فى تبدل العالم مع تبدل  
الأنفاس ، (فصوص الحكم — الفصل الشعبى ص ١٨٦ وما بعدها بشرح  
القاشانى) .

وإمام الحرمين (١) ، والرازي (٢) ، والآمدی (٣) .

ثم جاء متأخرو الأشاعرة فاعتبروا البقاء صفة سلبية ، بمعنى أنها تنفي عن الباري تعالى معنى لا يليق بذاته العلية (٤) .

---

(١) الارشاد ص ٧٨ .

(٢) المحصل ص ١٧٥ .

(٣) غاية المرام ص ١٣٦ .

(٤) الدسوقي ص ٧٩-٨٢ ، والأمير ص ٦٢-٦٤ .



## ( ٤ ) المخالفة للحوادث

« فإن قال قائل : لم زعمتم أن الباري تعالى لا يشبه المخلوقات ؟ قيل له لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدث أحكمها ، ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها ، فإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثاً مثلها من جميع الجهات ، وإن أشبهها من بعضها كان محدثاً من حيث أشبهها ، ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديماً ، وقد قال الله تعالى ( ليس كشيء هو السميع البصير ) وقال ( ولم يكن له كفواً أحد ) (١) .

هكذا استدلل الأشعري على كونه تعالى مخالفاً للحوادث ، مرجعاً المسألة في جوهرها إلى قضية النخائف بين القديم والمحدث ، وفي أثره تقريباً سار الباقلاني (٢) ، وفي إثرهما سار إمام الحرمين .

فإمام الحرمين يقول في النظامية — كما سبق أن نقلنا — إن كل صفة تحتاج في تحققها إلى تخصص ومقتض ، فهي تثبت للحدث لا للقديم ، لأن هذه الصفة المحتاجة للمفتقرة لو ثبتت للقديم لدلت على افتقاره واحتياجه ، وهذا مستحيل في حق الإله تعالى .

وهو يقول أيضاً في الارشاد : إذا سئل العاقل عما يستحيل على ربه ، فالعبارة الرجيزة أن يقول : يستحيل عليه كل ما يدل على حدثه ، ويندرج

---

(١) اللمع ص ١٩ - ٢٠ ، وقارن الشامل لإمام الحرمين ص ٣٣٧ - ٣٤٣ ، وأيضاً ص ٣٢٩ حيث ينفذ الجويني ما قد يورد على كلام الأشعري هذا من اعتراضات .

(٢) الباقلاني : الإنصاف ص ٢٣ .

في ذلك استحالة تميزه وقبوله للحوادث وإفتقاره إلى عمل يحمله (١) .

وهكذا أصبح الاستدلال على كونه تعالى مخالفا للحوادث بارجاع المسألة إلى التخالف بين القديم والمحدث تقليداً راسخاً في المدرسة الأشعرية حق عصورها المتأخرة (٢) .

أما أبو منصور الماتريدي فقد إتيه بالاستدلال متجهاً آخر ، فربط بين صفة المخالفة للحوادث وبين صفة الوجدانية ، فلو أن شيئاً من خلقه — جل وتعالى — شابهه لانتفت وحدانيته ، (٣) ، ففي مشابهته تعالى خلقه ففي لوحديته جل وتعالى .

ولئن ربط الأشعري بين المخالفة للحوادث وبين صفة القدم ، وربط الماتريدي بينها وبين الوجدانية ، فقد كان ذلك كله منصبا على طريقة البرهنة أو إتيان الاستدلال فحسب ، وإلا فصفت المخالفة للحوادث منبثة في جميع صفات الباري تعالى ، وبجميع ضروب المخالفة ، فصفاته تعالى مخالفة لسائر الصفات ، كما أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات (٤) .

(١) الارشاد ص ٦٠ .

(٢) قارن مثلاً قول صاحب الجوهرة :

وأنه لما ينال العلم يخالف برهان هذا القدم

وشروح الجوهرة المتعددة على هذا البيت .

(٣) التوحيد ص ٢٣ .

(٤) ذهب فريق من المعتزلة إلى أن ذاته تعالى تماثل سائر الذوات في الذاتية والحقيقة ، وتمتاز عنها بأحوال أربعة ، هي الوجوب والحياة والعالمية والقادرية ، وزاد أبو هاشم حالاً خامسة سماها الإلهية ، والحق =

ونعما يقول الأستاذ أبو اسحاق الأسفراييني : جميع ما قاله المتكلمون  
جمعه أهل الحق في كلمتين :

الأولى : اعتقاد أن كل ما تصور في الأوهام فأنه تعالى بخلافه .  
الثانية : إعتقاد أن ذاته تعالى ليست مشبهة بذات ، ولا معطلة عن  
الصفات (١) .

== — كما قرره مذهب أهل الحق — أن ذاته تعالى تخالف سائر الذوات  
في الحقيقة ، فلفظ الذات أو عنوان الذات — وإن كان مشترك الإطلاق  
— لا يعنى التماثل في الحقيقة ، لكن لا ينبغي أن يفهم من هذا أن المعتزلة  
يذهبون إلى تشبيه الله تعالى بخلقه ، فالمعتزلة — كما يقرر صاحب المقاصد  
ص ٩٦ — قد بالغوا في التوحيد ، حتى نفوا زيادة الصفات القديمة على  
الذات ، لكن المسألة في جوهرها — كما يلوح لنا — خلاف لفظي ،  
فالمعتزلة يقصدون من لفظ « الذات » ، ما يصح أن يعلم ويخبر عنه ( نقد  
المحصل ص ١٥٤ ، وشرح المواقف ص ١٦ ) ، ومن ثم فذات البارئ تعالى  
وذوات الممكنات مشتركة في هذا العنوان العام ، لكن حقيقة تعالى  
تختلف عن حقائق الحوادث بهذه الأحوال الأربعة أو الخمسة ، أما أهل  
السنة فيعكسون وضع القضية ، فحقيقة البارئ تعالى مختلفة عن حقائق  
الممكنات بدءاً وإنتهاءً ، ولكن هذا لا يمنع من أن يوضع لها عنوان ،  
مشترك ، هو أنها جميعاً ذوات موجودة ، ولقد أجاد صاحب المواقف  
حين قرر بصدد هذا القول أنه « غلط منشؤه عدم التفرقة بين العنوان وبين  
الحقائق التي يوضع لها العنوان » ، ولقد أسهب رجالات الأشاعرة في الرد  
على هذه المقالة (المحصل ص ١٥٤ ، ومعالم أصول الدين ص ٤٧ — ٤٨ ، ومطالع  
الأنظار ص ٣٢٥ — ٣٢٦) .

ونزيد على قول الأستاذ أن ثمرة هذا الاعتقاد — عند أهل الحق — هي وجود تعظيم في القلب ، يمنع من التعطيل والتشبيه ، فليس يكفي في القضية مجرد الاعتقاد العقلي المجرد ، بل ينبغي أن يضاف إليه وجود ذلك التعظيم في الوجدان ، بما يعنيه ذلك التعظيم من تمثيل جلال الله تعالى وعظمته ومجده وكبريائه ، فمثل هذه المعاني هي حظوظ العباد من الاعتقاد بهذه الصفة ، إنه تعالى لأعظم من كل عظيم بوجوده الدائم أزلا وأبدا ، وأعظم من كل عظيم في علمه وقدرته وقهره وسلطانه ونفاذ حكمه ، وأعظم من كل عظيم في أن العقول لا تصل إلى كنه صمديته ، والأبصار لا تحيط بسرادات عزه (١) .

---

(١) قارن في هذا الصدد : الأنصاف ص ٣٣ ، والرسالة القشيرية ص ٢٨ .  
والرازي : شرح أسماء الله الحسنى ص ٢٥٢ — ٢٥٣ .

## نفي الجسمية عنه تعالى (١)

قد يحس القارى المتأمل أن الحديث في هذه القضية حديث قد مضى زمنه وفات أوانه ، فمعتقوما — في المحيط الإسلامى — قد ذهبت برأيهم السنون ، ولم يبق من آثارهم إلا مادونته كتب المقالات ، ونصيب هذا الإحساس من الحق غير منكور ، يبدو أنه لا ينبغي لنا أن نغفل عن حقيقتين اثنتين في هذا المقام .

أولاهما أن هذه القضية كاملة وراء إدعاء النصارى بتجسد اللاهوت في الناسوت (٢) ، بل وراء ادعاءات كثير من الفحل كالهندوسية والبوذية وما إليهما .

(١) تدور في هذا المجال مصطلحات عدة ، كالجسم ، والجرم ، والجوهر الفرد ، فالجرم ما يشغل حيزاً من الفراغ ، وهو بهذا أعم من الجوهر الفرد الذى لم يتركب مع أمثاله بحيث يقبل الإمتداد والقسمة ، وأعم من الجسم المتركب من جوهرين فردين فصاعداً ، والقابل للإمتداد والإنقسام ، وفى مقابل ذلك فرق المتكلمون بين الحيز والمكان ، فالحيز للجرم ، جوهرأ فرداً أو جسماً ، والمكان للجسم الممتد ، لا للجوهر الفرد ، لأنه ليس بممتد ، ولذلك عدل الرازى (في أساس التقديس ص ٢٢ — ٢٣) عن نفي الجسمية إلى نفي التحيز قاتلاً (وأعلم أنا إذا دللنا على كونه تعالى تعالى ليس بمتحيز فقد دللنا على أنه ليس بجسم ولا جوهر فرد ، لأن المتحيز إن كان منقسماً فهو الجسم ، وإلا فهو الجوهر الفرد) ، ويفرق ابن تيمية بين المكان والحيز ، بأن الحيز تقدير مكان ، أما المكان فأمر موجود ، ومن ثم فمجموع الأجسام ليست في مكان ، بل في حيز (منهاج السنة ص ٢٤٩ > ١) .

(٢) إذا أن عيسى عليه السلام لما أختص من بين كافة الناس بإبراه =

وثانيتها أن هذه القضية تتعلق — في جوهرها — بشبهات معرفية عامة ، قد تتجاوز حدود زمان بعينه أو مكان بعينه ، وقد يقوم أصحاب تلك الشبهات في بعض ظواهر النصوص ما يسند مدعاهم .

لقد ألمت فيما سلف إلى بعض جهود إمام الحرمين والآمدی في كشف الأغوار النفسية للتشبيه .

يقول إمام الحرمين في هذا الصدد: إن أحداً من البشر لو أراد أن يتصور الأرض برحبها برأ وبحراً وجواً لما تمثل منها إلا قدراً صغيراً ومبلغاً يسيراً ، وإن أحداً من الأحياء لو فكر في حياته نفسها ، وأراد أن يمثلها في فكره لتمثلت له الحياة شكلاً متشكلاً ، وهكذا تزل الأوهام عن كثير من المخاوف ، فكيف السبيل إلى أن ندرك بها الرب الذي لا يشبهه شيء ، ولا يشبه شيئاً ؟

إذن فن صفة الإله تقدسه عن التصور ، وإنما عرفه من عرفه بصفته ، ومن صفته استحالة تصوره ، فكيف يستقيم على مناج الحق من يطلب معرفة من لا يتصور بالتصور ؟ وعن هذا المعنى عبر الصديق رضي الله عنه بقوله: العجز عن الإدراك إدراك (١) .

= الألكه والأبرص والإنباء عن الغيوب وإحياء الموتى ، وكانت هذه الأشياء تقع على حسب قصده وأختياره ، وهى ليست من قبيل مقدرات البشر ، فيجب عند النصارى أن يكون المقتدر عليها متصفاً باللاهوت ، ومن ثم أطبقت النصارى — كما يقول إمام الحرمين — على أن المسيح إله ، وأطبّقوا على أنه لا هوت وناسوت ، (الشامل ص ٥٩١ ، والإرشاد ص ٥١ ، وأيضاً الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٢٩٨) .

= (٢) الشامل ص ٥٢٧ — ٥٢٨ .

ولقد نقلت لنا كتب المقالات والفرق عن المجسمة أقوال كثيرة ومختلفة،  
فيذهب منهم ذاهبون إلى أن الرب تعالى عما يقول الظالمون : جسم ، ثم  
تعتري البعض منهم مسحة من الحياء فيقولون إننا نعني بالجسم : الموجود  
أو القاسم بالنفس ، بينما يتوقع آخرون ؛ فيصفونه — تعالى جوده —  
بحقيقة أحكام الأحسام من التركيب والتألف من الجوارح الأعضاء ، ويغلو  
آخرون في هذا التركيب والتألف فينتهون إلى تمثيل شبه تام نعوذ بالله  
تعالى منه (١) .

### (١) لنسا في هذا المقام ملاحظتان :

أولاهما: إن الشك ليعترينا بإزاء بعض ما تردده كتب المقالات والفرق  
يامهاب من أقوال المجسمة الغليظة الصريحة في التثقيب والتشبيه ، كأقوال  
هشام بن الحكم ، وأقوال المقاتلية أتباع مقاتل بن سليمان ، وأقوال  
هشام بن سالم الجواليقي وأتباعه ، وأقوال داود الجواربي وأتباعه ،  
فالباحثون في نفسيات المتدينين قد أطبقوا — كما يقول الدكتور محمد  
عبد الله دراز بحق — على أنه ليس ثمة اعتقاد أيّاً كانت منزلته من الضلال  
والخرافة قد وقف عند ظاهر الحس واتخذ من المسادة المشاهدة معبوداً  
لذاتها ، فناسط التالية والإعتقاد في جميع الأديان . كما يضيف الدكتور  
دراز : ذات غيبية لا تراها العيون ، فليس ثمة أحد من عباد المحسوسات  
كان هدفه عبادة المحسوس وحده ، بل كل أمرهم أنهم كانوا يزعمون أن  
هذه المحسوسات إنما هي مهيطة لقوة غيبية ، ( ص ٤١ — ٤٢  
الدين ) .

فمن نزع أن مقالات أولئك المشبهة قد نقلت إلينا في صورة غير =

= كلمة ، فلا بد أن هؤلاء المشبهة قد أضافوا إلى مقالاتهم ضرباً من الميانية ، ونخيل أن هذه الميانية قد توارت وراء ركam كثيف من غلظة التشبيه ، ولذلك فقد عفى عليها النسيان ، فنحن لا نعتقد أن مسلماً يقرأ — في أقل القليل — فاتحة الكتاب ويردها صباح مساء . ثم يذهب إلى هذه الغلظة في التشبيه ، دون موارد ولا موارد ، بل إننا لو تخيلنا أن أصحاب هذه المقالات لم يكوفوا في حقيقة أمرهم من أهل الملة ، بل كانوا يهوداً حاولوا انتظام بالإسلام والدس في عقيدته ما ليس منها فإننا لا نعتقد أن يكون أمثال هؤلاء من الغفلة والغباء بحيث يظهرون هذا التشبيه الغليظ الذي يصدم فطرة المسلم بادية ذى بدء ، بل ويشير سخريته وامتعاضه !!

الملاحظة الثانية : هل يعتبر هؤلاء المجسمة مشبهة ، والتشبيه أو التمثيل هو المقولة التي تصادم صراحة مع قوله تعالى ( ليس كمثل شيء ) وليس تصادمها مجرد إلزام أو استلزام ؟

لقد نقل لنا إمام الحرمين عن الأشعري قولين في هذا الصدد ، أولهما أن هؤلاء المجسمة مشبهة ، « فالغلاة من المجسمة مشبهة حتى وإن لم يصرحوا بلفظ التشبيه ، بل وإن أبوه وامتنعوا منه » ( ص ٢٩٠ الشامل ) ، وبأخذ الفخر الرازي بهذا الرأي بناءً على أن الأجسام متماثلة ، وحينئذ يكون التشبيه لازماً لهؤلاء . ( أساس التقديس ص ١٩٦ وفارن البياضى : إشارات ص ١٠٩ ) .



ومهما يكن من شيء فلقد أمهم الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة في الرد على هذه النزعات التجسيمية والتصدى لها ، ولعل أبرز ما تقوم عليه هذه الردود هو التفرقة بين القديم والحادث ، نفواص الأجسام إنما هي خواص القديم ،

= وثاني هذين الرأيين للأشعرى ، أن المشبه من أقر صراحة بالتمثيه ، وأما القائل بالتجسيم أو المـكان أو الجهة الذي ينفي عن نفسه التمثيه فليس بمشبه ، فليس كل ما يلزم صاحب مذهب نظراً يصح وصفه به ابتداءً ، ويأخذ ابن حزم بهذا الرأي الثاني ، « فن قال إنه تعالى جسم لا كالأجسام فليس مشبهاً ، ولكنك الحـد في أسماء الله تعالى ، الفصل ص ١٢٠ » ولعل وراء تسامح ابن حزم في هذه النقطة سبباً ليس هذا موضع البحث عنه !!!

(٢) إذن فلدينا — كما يقول البياضى : إشارات المرام ص ١٠٩ والسكندوبى ص ١٦٢ — ١٦٣ — ١٦٤ — مجسمة مشبهة ، وهم أصحاب التجسيم الغليظ الذين يحترقون على القول بأنه تعالى جسم كالأجسام ، ولدينا مجسمة مستترة تحت قولهم ( جسم لا كالأجسام ) ، قارن في هذه النقطة : الفخر الرازى ( أساس النقد ص ١٩ — ٢٠ — ٢٣ ) والقاضى عبد الجبار ( شرح الأصول الخمسة ص ٢١٨ وما بعدها ) ، وإمام الحرمين ( الشامل ص ٤٠٦ ) والماتريدى ( التوحيد ص ٣٨ ) . حيث يشتركون جميعاً في محاولة فضح تستر المجسمة المستترة تحت قولهم ( جسم لا كالأجسام ) وإخراجهم من هذا الجحر الذى يختبئون فيه ، وقارن أيضاً ( ص ٢٥ > ٨ ) المواقف ، و ص ٤٩ ج ٢ المقاصد ) حيث يجعلان الخلاف مع المجسمة المستترة بدور حول التوقيف المجرد .

المحدثات ، وهى الدليل على احتياجها إلى الصانع ، فلو كان الله — جل وتعالى وتقدس وتنزه — جسماً لكان محدثاً مثل الأجسام ، محتاجاً مثلها إلى صانع ، وتدور بذلك على المشبهة حيرتان ، كما يقول إمام الحرمين ، فإما أن يقولوا بأن الخالق كالمخلوق حادثان ، وإما أن يقولوا إن المخلوق كالخالق فديمان ، وفى كلا القوانين انخلاع عن رتبة المنقول والمعقول جميعاً .

لقد قال بمجمل هذا القول الأشعرى (١) ، ثم وافقه كثير من الأشاعرة (٢) ، وقال به أيضاً أبو منصور المتريدى (٣) ، ووافقه عليه

(١) اللمع ص ١٩ — ٢٠ وقد أوردنا نص الأشعرى مراراً قبل ذلك .

(٢) قارن : الباقلانى (الانصاف ص ٣٣) وإمام الحرمين (الشامل ص ٣٢٩ وما بعدها و ص ٤١١) فالرجلان يوردان نفس كلام الأشعرى تقريباً ، ثم يزيد الجوينى إيراد اعتراضات الخصوم على حجة الأشعرى ، ويقوم بتفنيدها ، وكذلك الغزالى (الاعتقاد ص ١٢٧) وكذلك الرازى (معالم أصول الدين ص ٤١) ، وأما الآمدى فينقد تلك الفكرة (غاية المرام ص ١٨١) . بما هو قريب من كلام الطوسى فى نقد المحصل ص ١٥٨ ، ولقد سبق لإمام الحرمين أن استشعر مثل هذا الاعتقاد ، وأجاب عنه بجوابين (الشامل ص ٥١٦ — ٥١٧) .

(٣) يقول أبو منصور (إن الجسم هو ذو الجهات ، وأنه اسم لما يحتمل النهايات ، أو أنه اسم لذى الأبعاد ، فغير جائز القول به فى الله تعالى ، فهذه أدلة الخلق وإمارات الحديث ، وهو تعالى ليس كمثل شئ) ص ٣٨ التوحيد ، وأيضاً : تأويلات أهل السنة ص ٨٤ ج ١ .

معظم الماتريدية (١) ، وقرره عبد الجبار على لسان المعتزلة (٢) .

(١) نفس هذا الاستدلال هو ما نجد لدى أبي المعين النسي (بحر الكلام ص ١٨) ولدى ابن الهمام (المسيرة ص ١٣ — ١٤) ولدى البياض (إشارات المرام ص ١٠٩) .

(٢) يقرر القاضي عبد الجبار هذا الاستدلال على النحو التالي (لو كان تعالى جسماً لكان محدثاً ، لأن الأجسام كلها يستحيل انفكاكها عن الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، وما لم يتفك عن المحدث يجب حدوثه لا محالة ، وقد ثبت له تعالى القدم) ص ٢١٨ شرح الأصول الخمسة ، ثم يقرر القاضي نفس الاستدلال بعبارة أخرى قائلا (لو كان الله تعالى جسماً — ومعلوم أن الأجسام كلها متائلة — لوجب أن يكون الله تعالى محدثاً مثل هذه الأجسام ، أو أن تكون الأجسام قديمة مثله تعالى ، لأن المتأين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث ، وقد عرف خلافه) ص ٢١٩ المصدر السابق .

وعلى حين قرر عبد الجبار ذلك على لسان المعتزلة ، عقد إمام الحرمين فصلاً من كتابه الشامل (ص ٤١٤ — ٤١٩ ، وكذلك ص ٥٢٨) أبان فيه عن «عجز المعتزلة عن نصب الأدلة على استحالة كون القديم جسماً» ، ومبع هذا العجز — من وجهة نظره — أنهم — يعني المعتزلة — قد اعتمدوا في كثير من نقاط مذهبهم — كنفى الرؤية ونفى الصفات الزائدة على الذات — على التمسك بمقتضى الأمر في الشاهد ، دون أن يوضحوا العلة في الجمع بين الشاهد والغائب ، فهم يقولون مثلاً أن القديم تعالى ليس بمرتقى ، لأنه لو كان مرتقياً لوجب أن يتصل به الشعاع البصري ، وحين طولبوا بالدليل على الجمع بين الغائب والشاهد لم يرجعوا إلى أكثر من التمسك بمقتضى الأمر في الشاهد ، وقياساً على ذلك فيجوز للمجسمة أن يقولوا لهم إننا لم نشهد خالفاً في الشاهد لإلجسماً ، فهكذا يكون الأمر في الغائب ، وليس للمعتزلة =

وفيما خلا هذا الاستدلال توجد عدة استدلالات أخرى أحقها بالذكر  
 ما أورده الأشعري نفسه ، فلو كان الباري - جل وتعالى - جسماً  
 لاستحال أن يخلق جسماً مثله ، فكان الأشعري يلزم المجسمة بأحد أمرين  
 إما التخلي عن تجسيمه تعالى ، وإما القول بأنه سبحانه ليس خالقاً  
 للعالم (١) .

بل إن من الممكن توظيف ما ذكره الأشعري في الرد على ملاحظة  
 الضر من الماركسيين القائلين بأن المادة هي صانعة العالم ، بما تحتوي عليه  
 من قوانين الحركة الجدلية (٢) .

وبين التجسيم يبطلانه الجلي والتزيه بأحقية الجلية يحىء الموقف  
 المتلبس لابن رشد ، فهو يقرر بادية ذى بدء أن الشرع قد أمسك عن  
 الحديث عن الجسمية من جهة ، لكنه صرح بالوجه واليدن وغيرهما من  
 جهة أخرى ، وبهذا كان الشرع - في ظن ابن رشد - أقرب إلى التصریح  
 بإثبات الجسمية منه إلى نفيها ، ومن ثم يذهب ابن رشد إلى أنه من الواجب  
 أن لا يصرح للجمهور في الجسمية بنفى ولا إثبات (٣) .

وإن تعجب فعجب ما يسوقه ابن رشد من مبررات لهذه النتيجة ،  
 فزورع الجمهور تحت سطوة الحس والخيال ، وصعوبة تخلصه من سيطرتها  
 = - وحالهم هذه - أن يطالبوا الجسمية بالعله في الجمع بين الشاهد والغائب ،  
 فأولى بالمعتزلة أن يطالبوا أنفسهم بذلك أولاً .

(١) الشامل ص ٤١٣ .

(٢) قارن : صدر الدين الشيرازى ( الأسفار الأربعة ص ٢٠٤ المجلد  
 الأول ) حيث يتناول نفس القضية باستفاضة أعنى استحالة أن يوجد  
 الجسمى جسماً .

(٣) المكشف عن مناهج الأدلة ص ١٧٠ - ١٧١ .

هو أحد المبررات التي توجب عدم التصريح في المسألة بنفي ولا إثبات ، فالجمهور — كما يقرر — يدرون أن الموجود هو التخييل والمحسوس ، وأما ما ليس بتخييل ولا محسوس فهو عدم ، فإذا قيل لهم إن ههنا موجودا ليس بحسب ارتفاع عنهم التخييل فصار عندهم من قبيل المعدوم ، لاسيما إذا قيل إنه لا خارج العالم ولا داخله ، ولا فوق ولا أسفل ، (١) .

هكذا يصبح المانع موجبا عند ابن رشد ، أي أن الحس والخيال اللذين جهد المتزهدون في مساعدة الجمهور على تجاوزهما والاعتلاء عليهما يصبحان هما ذاتهما — عند ابن رشد — مبرراً لأن نخضع عقائد الجمهور لهما ، وأن نسايرهما ونتملقهما .

ولو كان وجود الصعوبات مبرراً للخضوع لها ومسايرتها لما است الأدبان الصحيحة شيئاً مما ألفه الناس من عقائد فاسدة قد ألفوها واعتادوا عليها ، وبحسبنا أن نعى معنى الدعوة إلى الإيمان بالغيب في المجتمع الوثني الغلبظ لنترك هذا بجلاء .

والمبرر الثاني لعدم التصريح للجمهور بنفي أو إثبات هو — في ظن ابن رشد — ضعف الدليل الذي يستدل به الأشاعرة على نفي الجسمية ، فهذا الدليل مبني على حدوث الأجسام ، وهذا بدوره مبني على حدوث الأعراض ، وهذه القضايا — في نظر ابن رشد — ليست برهانية (٢) .

وفات ابن رشد في هذا المقام أمران ، أولهما ما تقرر عند العقلاء من أن عدم الدليل في نفسه لا يدل على عدم المدلول في نفسه ، فلو لم يوجد العالم مثلاً لم يدل ذلك على عدم الصانع (٣) ، فلو افترضنا أن دليل الأشاعرة

(١) المصدر السابق : ص ١٧١ — ١٧٢ .

(٢) المصدر السابق : نفس الصحيفة .

(٣) قارن : شرح المواقف ص ٢٣ — ٢٤ ج ٢ .

غير برهاني ، بل لو افترضنا عدمه مطلقاً ، فإن ذلك لا يعنى عدم مدلوله ، وهو نفى الجسمية عنه تعالى .

وثانى الأمرين أن للبعزلة والماتريديّة — بل وللشاعرة أنفسهم — طرقاً أخرى للبرهنة على نفى كونه تعالى جسماً ، والأدلة — كما قال إمام الحرمين — مختلفة الوجوه ، وللمستدل على أن يستدل على نفس المدلول بوجوه آخر (١) .

أما المبرر الثالث في نظر ابن رشد فهو أن نفى الجسمية ينجم عنه الارتباب في كثير مما صرح به الشرع ، كإثبات الرؤية ، وكنزول الوحي من السماء ، لأن الذهاب إلى تأويل هذه الأمور يؤدي — في زعمه — إلى تمزيق الشريعة ، وإلى إبطال الحكمة المقصودة منها (٢) .

وفات ابن رشد ههنا أن نفى الجسمية — لو تقرر في الذهن — فسوف يلقى ذلك ضوءاً ساطعاً لفهم هذه النصوص ، ونفى الجسمية — الذي تدل عليه الآيات المحكمات — هو الأساس المحكم الذي يفهم به جمهور المسلمين — بفضلته تعالى — هذه النصوص ، وهو فهم برى من أى تصور جسماني ، وما فعله ابن رشد هو أنه ترك مسألة الجسمية معلقة أو كالمعلقة ، بلا نفى ولا لإثبات — ثم ذهب إلى مسائل الرؤية والنزول وما إليها ، ولو أنه قد بدأ بتزييه تعالى عن الجسمية بآدى ذى بده ، لتلاشى ما ظنّه من هذه النصوص .

وحين يتأمل المرء قوله تعالى ( ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ) يدرك أنه تعالى قد جعل من الروح نافذة على عالم الغيب ، ومن ثم فهي مثال له وأنموذج ، فسكاً أن الروح ليست جسماً ، وهى مدبرة للجسم ، فكذلك أمره تعالى .

(١) الشامل ص ٩٧ وما بعدها .

(٢) منهاج الأدلة ص ١٧٢ — ١٧٣ .

وبهذا الفهم المستقيم فهم الأشاعرة الآية الكريمة ، يقول إمام الحرمين في نص سابق من النظامية ( لو اجتمع الأولون والآخرون على أن يدركوا بالحواس والأوهام ) الروح لم يجدوا إليه سبيلا ، فإنه معقول غير محسوس ، فليس لوجود الروح خفاء ، وليس إلى درك حقيقته سبيل ، ولا طريق إلى جحد وجوده بسبب العجز عن إدراك حقيقته ، كالأدرك يعلم بالتسامع والاستفاضة الألوان ولا يدرك حقيقتها ) .

فالروح إذن غير جسمية ، ونحن لا ندرك حقيقتها ، بل ندرك آثارها ، فنسلم بوجودها ، وبهذا تصبح مثالا لخالقها ، فهو — جل وتعالى — غير جسماني ، ونحن لا ندرك حقيقته المقدسة ، بل ندرك آثاره ، فنسلم بوجوده جل وتعالى .

أما ابن رشد فقد قلب الأمر رأساً على عقب ، فقد ادعى أن الجمهور عاجز عن إدراك الروح كوجود غير ذي جسم ، ثم اتخذ من هذا العجز المدعى مبرراً للقول بأنهم أيضاً عاجزون عن معرفة هذا المعنى بالنسبة له تعالى ، يقول ابن رشد ( لأنه لا يعترف بوجود في الغائب أنه ليس بجسم إلا من أدرك برهان أن في الشاهد موجوداً بهذه الصفة ، وهو النفس ، ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس مما لا يمكن للجمهور ، لم يمكن فيهم أن يعقلوا وجود موجود ليس بجسم ، فلما حجبوا عن معرفة النفس علمنا أنهم حجبوا عن معرفة هذا المعنى في البارئ سبحانه ) (١) .

ولقد فات ابن رشد ههنا أن يفرق بين أمرين ، إمكانية معرفة الجمهور لوجود الروح ، وإمكانية معرفة الجمهور للحقيقة الروح ، فالجمهور يمكن لهم معرفة وجود الروح كوجود غير ذي جسم ، ولا عسر في هذا ولا مشقة ، فيمكن لمن لديه أقل مسكة من إدراك أن يتأمل حال الميت

الذى لم ينقص من أعضائه ولا جوارحه شيء ليدرك أن الفرق بينه وبين  
الحى ليس سوى أمر ليس بذى جسم .

لكن الجمهور — بل الخاصة بل خاصة الخاصة — محجوبون عن المعرفة  
اليقينية « بحقيقة » هذا الموجود الالامادى وكنهه وخصائصه ، وما الروح  
فى هذا كله إلا مثال لعالم الغيب الذى ندرك وجوده ، ولاندرك حقيقته .

ومن خلال ذلك كله يناقض ابن رشد نفسه فى مواطن كثيرة :

(أ) فتراه يقرر فى موطن أنه يجب أن ينهى الجمهور عند السؤال فى  
أمر الجسمية ، وأن يحجب من سأل عن ذلك بقوله تعالى ( ليس كمثل  
شيء ) (١) ، ثم إذا به بعد قليل يقرر أن من حق الجمهور أن يسألوا عن  
ماهيته تعالى ، بل إنه ليقدر أن « هذا السؤال طبعى للانسان وليس يقدر  
أن يتفك عنه » (٢) .

فهل ترى ما فى كلام ابن رشد من تفاوت ؟ ينهى الجمهور عن السؤال  
عن الجسمية ، ثم يقرر مشروعية السؤال عن الماهية ؟

(ب) ونفس التناقض تجده فى تقريره لجواب السؤالين ، فجواب أولهما  
هو قوله تعالى ( ليس كمثل شيء ) ، ولا ريب أن فى هذه الآية المحكمة  
تقريراً لاخفاء فيه لثبوت الجسمية عنه تعالى ، أى أن الإجابة عن السؤال  
بهل هو تعالى جسم ، إنما هى فى ضوء الآية السكريمة : إنه سبحانه ليس  
جسماً بالقطع واليقين .

وجواب ثانيهما — فى نظر ابن رشد — أن يقال للسائل إنه تعالى  
نور ، فإنه الوصف الذى وصف الله تعالى به نفسه ، فى كتابه على جهة

(١) نفس المصدر ص ١٧١ .

(٢) المصدر عينه ص ١٧٤ .



ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته ، ثم يضيف ابن رشد قائلا ،  
« وينبغي أن تعلم أن هذا المثال شديد المناسبة للخالق سبحانه لأنه يجتمع فيه  
أفع محسوس تعجز الأبصار عن دركه وكذا الأفهام ، مع أنه ليس بجسم ،  
والموجود عند الجمهور هو المحسوس ، والمعدوم عندهم هو غير  
المحسوس (١) » .

فن الواضح إذن من كلام ابن رشد أنه يلجأ إلى اسمه تعالى (النور)  
لكونه محسوساً ، لكنه غير جسم ، أي أنه يقول للجمهور إنه تعالى غير  
جسم ، فكيف يريد للجمهور أن يفهم هذا ، وهو يقول في  
الوقت نفسه إنه لا ينبغي أن يصرح لهم لا بأنه جسم ولا بأنه غير جسم ،  
وكيف يريد هذا وهو يقول إن الشريعة أقرب إلى التصريح بإثبات  
الجسمية ؟ .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى أفلم ينطن ابن رشد إلى أن الله تعالى  
قد أضاف النور إليه جل شأنه في قوله (مثل نوره) وفي هذا دلالة — أي  
دلالة — على أنه تعالى ليس هو النور ، وإلا لكان هذا من إضافة الشيء  
إلى نفسه وهو محال ، كما قال الفخر الرازي بحق (٢) ؟ نقول ألم ينطن ابن  
رشد إلى هذه الإضافة وهو يصرح في النص السابق بقوله (على جهة  
ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته) ؟

وما أجود ما ذكره البيهقي في هذا الصدد ( ولا يجوز أن يتوهم أن الله  
سبحانه وتعالى نور من الأنوار ، فإن النور تضاده الظلمة وتعاقبه قزيله )  
ويروى البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى ( الله نور  
السموات والأرض ) الله هادي أهل السموات والأرض ، مثل نوره -

(١) المصدر نفسه ص ١٧٤ - ١٧٥ .

(٢) شرح أسماء الله الحسنى ص ٣٤٧ .

أى مثل هداه فى قلب المؤمن كما يكاد الزيت يهضى قبل أن تمسه النار ،  
فإذا مسته النار ازداد ضوءا على ضوء (١) .

إن موقف ابن رشد من مسألة الجسمية ملهى بالشغرات الجلية ، ولا يريد  
أن نساوع إلى اتهام ابن رشد بما كاله له خصومه وأنصاره على السواء ،  
بل نجابهه بقول جده ابن رشد الفقيه فى ( المقدمات ) : لا يجوز عليه  
تعالى ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون ، والزوال والانتقال ،  
ولا تحويه الأزمنة ولا تحيط به الأمكنة (٢) .

لسكن الذى نستطيع قوله بما يقارب اليقين هو أن ابن رشد قد ابتغى  
أن يتنزل إلى الجمهور مضحيا بالحقيقة ، بينما ابتغى المنزهون أن يرتفعوا  
بالجمهور إلى مستوى الحقيقة .

---

(١) البيهقى : الأسماء والصفات ص ٨١ ، وقارن : الرازى المصدر السابق  
ص ٣٤٦ - ٣٤٨ ، وأيضاً : بحر الكلام لأبى المعين النسفى ص ١٩ .  
(٢) زاهد الكوثرى : هامش الأسماء والصفات ص ٢٩٢ .

## منهج إمام الحرمين في فهم ظواهر الكتاب والسنة

قد اختلف مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة ، وامتنع على أهل الحق فخواها ، ولمجراؤها على موجب ما تبرزه أفهام أرباب اللسان منها ، فرأى بعضهم تأويلها والتزام هذا المنهج في آي الكتاب ، وفيما صح من سنن النبي ﷺ ، وذهبت أئمة السلف إلى الافسكاف عن التأويل ولمجرا الظواهر على مواردھا ، وتفويض معانيها إلى الرب سبحانه .

والذي نرتضيه رأياً ، وندين الله به عهداً ، اتباع سلف الأمة ، فالأولى الاتباع ، وترك الابتداع ، والدليل السمعى القاطع في ذلك أن إجماع الأمة حجة متبعة ، وهو مستند معظم الشريعة .

وقد درج صحب النبي ﷺ على ترك التعرض لمعانيها ، ودرك ما فيها ، وهم صفوة الإسلام ، والمستقلون بأعباء الشريعة ، وكانوا لا يألون جهداً في ضبط قواعد الملة ، والتواصي بحفظها ، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها .

فلو كان تأويل هذه الآي والظواهر مسوغاً أو محتوماً لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة ، وإذا تصرم عصرهم وعصر التابعين رضى الله عنهم عن الاضراب عن التأويل كان ذلك قاطعاً بأنه الوجه المتبع بحق .

فعلى كل ذى الدين أن يعتقد تنزيه الرب عن صفات المحدثين ولا ينجس في تأويل المشكلات ، ويكمل معانيها إلى الرب تعالى .

وعند إمام القراء وسيدهم (١) الوقف على قوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله) من المزاميم، ثم الابتداء بقوله (والراستخون في العلم).

وبما استحسّن من إمام دار الهجرة مالك بن أنس أنه سئل عن قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) فقال: الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة.

فلتجر آية الاستواء والمجيي وقوله تعالى (لما خلقت بيدي) و (يبقى وجه ربك) وقوله (تجرى بأعيننا) وماصح من أخبار الرسول عليه السلام كخبر النزول وغيره على ما ذكرنا، فهذا بيان ما يجب لله تعالى.

---

القارىء لهذا النص الهام يدرك بجلاء أن إمام الحرمين يعضد بقوة منهج السلف في فهم نصوص الكتاب والسنة، ويدرك بجلاء أيضا أن إمام الحرمين قد لاذ أخيرا بالحصن المنيع بعد تجواله في ميادين التأويل العقلي، بل وريادته فيها (٢).

إن السلف قد أمعنوا النظر في هذه المسألة، وأدلو فيها بعبارات موجزة، تكشف عن بصيرة نافذة (الرحمن على العرش استوى) كما وصف نفسه، لا يقال كيف، وكيف عنه مرفوع) أو (الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والايان به واجب والسؤال عنه بدعة) أو (الكيف مجهول والاستواء غير معقول) (٣).

---

(١) هو أبو عمرو (الشامل ص ٥٥٠).

(٢) كما يتبين ذلك من كتابيه (الارشاد) و (الشامل)، وهذا مما يؤيد ما ذكره صاحب اللعة من أن النظامية هي من أواخر مؤلفات الجويني (زاهد السكوثري - هوامش النظامية ص ٢٥)

(٣) قارن البيهقي: الأسماء والصفات ص ٤٠٨ وما بعدها، والحموية الكبرى - لابن تيمية ص ١١١ وما بعدها.

في ضوء هذه العبارات - وكثير غيرها - يمكن لنا فهم موقف السلف  
هلى النحو التالى :

١ - فالسلف يعرفون أن لهذه الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة  
معان يمكن فهمها بمعرفة اللغة ومعرفة دلالات الألفاظ ، ولا يعقل أن  
يكوفوا على غير علم بهذه الدلالات وبسياق الآيات وسباقها ولحاقها .

٢ - وهم يعرفون أن من الممكن إعمال العقل - بقدراته التأويلية -  
في فهم هذه الألفاظ ، وكيف لا ، وهم يرون المعتزلة وأضرابهم يوغلون  
السير في هذا المنحى إلى حده الأقصى .

٣ - ثم هم يعرفون - بل يقطعون - بأن لهذه الألفاظ معان أخرى  
حقيقية استأثر بعلمها الله تعالى وسوله ، وهذه المعانى الحقيقية هى مآل  
الألفاظ وحقائقها ، ويقطعون - فى الآن نفسه - بجزر العقول البشرية عن  
درك تلك المعانى ، ومن ثم فلا يجهدون أنفسهم ولا مداركهم فى اكتسابها  
أصلاً وابتداءً .

وما أجود ما ذكره إمام الحرمين فى هذا النص حسين الخوص موقف  
السلف فى ثلاث نقاط ، تنزيه الرب عن صفات المحدثات ، وعدم الخوص  
فى تأويل هذه النصوص ، والاعتقاد بأن لها معان حقيقية يعلمها الله تعالى  
ورسوله .

بهذا الموقف التفويضى البسيط العميق دها أوصد السلف منذ اللحظة  
الأولى أمام الفكر البشرى كل محاولة للولوج إلى حرم الصفات المقدسة ،  
سواء بمعونة اللغة ، أو بمعونة العقل (١) .

(١) ولذلك فقد أصاب إمام الحرمين حين قرر أن هؤلاء المفوضة  
«من لا يستجدون أن تكون فى القرآن الكريم أسرار لا يعلم عليها =

وموقف المفوضة بهذا التقرير موقف «عقلى، متماسك منطقى، نقول هذا برغم ما قد يبدو فى التعبير من تناقض، إذ كيف يكون موقف أولئك الذين «ألقوا» العقل عقلياً؟»

نقول إن الصفة - أية صفة - إنما هى صفة لذات، وهى إذن لا تعلم إلا بمقدار ما تعلم الذات، فكيف يكون الأمر حين تكون الذات أجل من التصور، وأرفع من الإدراك؟

لا جرم أن صفاتها تكون كذلك، وهكذا يكون العجز عن الإدراك هو اسمى مراقب الإدراك.

نقول: إنه موقف «عقلى، متماسك، لأنه يلجم العقل بالعقل نفسه، ويثبت عجز العقل عن الإدراك بالعقل نفسه، ويسلم قياد العقل إلى باريه بالعقل نفسه.

وهكذا يكون السؤال عنها بدعة فى منطق العقل كما هو بدعة فى منطق الشرع، إذا السؤال عن ماهية الذات وصفاتها ينبغي أن يسبق بمعرفة ما إذا كانت تلك الصفات ممكنة الإدراك أو غير ممكنة.

وموقف المفوضة - بهذا التقرير - أسلم وأعلم فى آن معاً، أما أنه أسلم فلأنه لم يغامر بزورق العقل البشرى فى محيط لا ساحل له ولا قرار، بل

= الخلائق، والرب تعالى مستأثر بعلمها، مع الاعتراف بأن المغيب عن الخلق لا يسكون مما تمس الحاجة إليه فى عقد أو قضية تسكيف، (الشامل ص ٥٥٠ - ٥٥١)، ونفس هذا هو ما نقله ابن قدامة المقدم عن أحد فقهاء المدينة: إن لله تبارك وتعالى علماً علمه العباد وعلماً لم يعلمه العباد، فن طلب العلم الذى لم يعلمه العباد لم يزد من الله تعالى إلا البعد (ذم التأويل ص ٣٠).

أوكل المعنى إلى الله تعالى بدءا وانتهاء ، أما أنه أعلم ، فلا أنه عرف محدودية العارف وقصور أوائل المعرفة ، وعرف - في الوقت نفسه - لا محدودية المعروف (١) ، وصدق الشافعي حين قال عن السلف ( هم فوقنا في كل علم وعقل ، ودين وفضل ، وكل سبب ينال به علم ، أو يدرك به هدى (٢) ) .

وموقف السلف بهذا التقرير موقف تنزيهي كأكمل ما يكون التنزيه ، لأنه قد أضاف الصفات إلى الذات كالأجلا ، ورفعة وبهاء ، كما أضافها إليه تعالى علما وإدراكا ، وتحقيقا واتصافا ، وهو موقف مثبت كأدق ما يكون الإثبات ، لأنه لم يدع صفة من الصفات الواردة في نصوص الشرع إلا أضافها إليه تعالى على السكال والتسام ، إنه الموقف الذي جمع بحق بين أطراف القول المحركم ( ليس كمثل شيء وهو السميع البصير ) .

وهو فوق ذلك كله موقف عملي يوفر للعقل البشري طاقاته كيلا يهدرها في جهد لا طائل وراهه ، ولله در ابن قدامة حين قال ( إن هذا (البحث العقلي) مما لا يحتاج إلى معرفته ، لأنه لا عمل تحته ، ولا يدعوا إلى الكلام فيه حاجة ضرورية أو غير ضرورية ) (٣) .

فهذا محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة يقول : اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي روتها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب عز وجل ، من غير تفسير ولا وصف ولا تشبيه ، فمن فسر اليوم شيئا من ذلك فقد خرج عما كان عليه النبي

(١) ومن اللافت للنظر أن كانت قد انتهت في المعرفة إلى شيء مما انتهى إليه السلف ، فالعقل النظري عنده لا يدرك إلا ما هو داخل إطاره الزمان والمكان ، أما ما وراءهما فغوض العقل النظري فيه غير مشروع .

(٢) ابن قيمية : مجموع الفتاوى ص ١٥٨ ح ٤٠ .

(٣) ذم التأويل ص ٤٠ .

بِإِذْنِ اللَّهِ ، وفارق الجماعة ، فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا ، بل أفتوا بما في الكتاب والسنة ثم سكتوا (١) .

وهذا هو إمام أهل المدينة عبد العزيز بن أبي سبرة يقول (كأت الألسن عن تفسير صفته ، كما انحصرت العقول دون معرفة قدره) (٢) .

وهذا هو سفيان بن عيينة يقول : ما وصف الله تبارك وتعالى نفسه في كتابه فقراءته تفسيره ، وليس لأحد أن يفسره (٣) .

وهذا هو الإمام أحمد يقول : هذه الأحاديث تؤمن بها ونصدق ، لا كيف ولا معنى ، ولا نصف الله تعالى بأكثر مما وصف به نفسه (٤) .

فانظر ماذا ترى في قول السلف : انكشاف عن التأويل البشري ، وإسناد للعلم بالصفة إلى الموصوف بها ، وسكينة في الصدر ، وبرد في القلب ، وطمانينة في الوجدان .

(١) المصدر السابق ص ٤٧ ، ويختصر العلو للذهبي ص ١٥٩ والتسمينية لابن تيمية ص ١٠ .

(٢) الخوية ص ١١٣ — ١١٤ ، التسمينية ص ٧٨ .

(٣) البيهقي : الأسماء والصفات ص ٣١٤ .

(٤) ابن قدامة : لمعة الاعتقاد ص ٣ ،

(١٣ — هوامش على العميدة)



## ٥ - القيام بالنفس

لعل أبسط ما يمكن قوله بصدد هذه الصفة هي أنها تعبير عن كونه تعالى الغنى بالإطلاق ، والمتعالى عن الافتقار لشيء من الأشياء ، القيوم بذاته ، والذي تقوم السماء والأرض بأمره ، جل وتعالى ، وتقدس وتنزه .

ومن هنا قرر الأستاذ أبو اسحاق أن القائم بالنفس هو الموجود المستغنى عن المحل ، والمستغنى عن المخصص ، وسار لإمام الحرمين في نفس الدرب ، وتبعه متأخرو الأشاعرة (١) .

ولكن ما معنى استغنائه تعالى عن المحل ؟

لقد فسر البعض المحل بمعناه المتبادر ، وهو المكان ، بينما فسر البعض المحل بأنه الذات ، فالبارئ تعالى ذات متصفة بصفات ، ومن ثم فإن ذاته المقدسة ليست صفة تحتاج إلى ذات تقوم بها ، بل هي ذات قائمة بنفسها ، ولها من صفات الكمال ، ونعوت الجمال والجلال ما يليق بها (٢) .

ويلوح لنا أن أبا اسحاق ثم إمام الحرمين من بعده هما أول من فسر المحل بتفسيره الثاني ، واستدلا على نفى احتياجه تعالى إلى المحل - بهذا المعنى المحدد - بأنه تعالى لو افتقر إلى المحل لسكان المحل قديما ، ولسكان هو - جل شأنه - صفة له ، لأن كل محل موصوف بما قام به ، ولو كان -

(٥) لم يتعرض إمام الحرمين لهذه الصفة في النظامية .

(١) الارشاد ص ٣٣ ، والشامل ص ٥٢٦ .

(٢) وحين أحس إمام الحرمين أن هذا التفسير يدخل فيه الجوهر ، إذ الجوهر مستغن عن ذات يقوم بها ، لأنه قائم بنفسه ، كانت إضافة الاستغناء من المخصص هامة جدا بالنسبة إليه ، وذلك لإخراج الجوهر الذي يحتاج - دون البارئ تعالى - إلى المخصص . ص ٣٣ الارشاد ، ص ٥٢٦ الشامل .

عزاسمه — صفة لما صح أن يتصف بصفات أخرى كالعلم والقدرة وغيرهما (١)،  
وتبهما في ذلك أيضاً متأخرو الأشاعرة (٢).

هذا التفسير الثاني — برغم ما قد يبدو فيه من بعد — قد أضى اليوم على  
قدر من الأهمية في مواجهة بعض التيارات الفلسفية المعاصرة، التي انتهت  
لدى برجسون وسمويل ألكسندر — إلى القول بأنه — جل وتعالى — صفة  
وليس ذاتاً.

فالفيلسوف الفرنسي (برجسون) يرى أن الإله هو المركز الذي تتبع  
منه العوالم، ولكن (إلهه) ليس ذاتاً مشخصة، بل هو انبثاق مستمر، أو  
نوع متواصل، فالحب الإلهي — كما يزعم — ليس شيئاً متعلقاً بالله، وإنما  
هو الله نفسه، وعنوان كتابه الشهير (لتطور الخالق) يبنى عن هذه الفكرة  
على نحو واضح، يقول برجسون في تضاعيف هذا الكتاب (الإله هو  
المركز الذي تنبثق منه العوالم على هيئة قذائف تخرج من باقة هائلة، ولكن  
بشرط ألا ننظر إلى هذا المركز نظرتنا إلى شيء من الأشياء، بل نظرنا  
إلى انبثاق مستمر، والله — بهذا المعنى في زعمه — ليس كائناتاً تاماً نهائياً، بل  
هو حياة دائبة، وعمل وحرية (٣).

#### (١) الارشاد ص ٣٤ .

(٢) السنوسي: ص ٨٥ وما بعدها، والبيجوري ص ٣١، والأمير ص ٦٦، وإن  
كانوا جميعاً قد أحسوا بما في هذا التفسير الثاني من بعد، ومن ثم أخذ بعضهم  
يعزو ذلك القول إلى النصاري إنزاهاً واستنتاجاً، بينما عزاه البعض الآخر  
إلى الباطنية كذلك، في حين مال بعض ثالث إلى فهم المحل بالتفسير المتبادر  
وهو المبدأ، متعللاً بما واز فهمه على كلا التفسيرين.

(٣) التطور الخالق (ترجمة محمود قاسم ص ٢٨٣) وأيضاً جان فال :  
الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ص ١٤٢ وما بعدها.

وقريب من هذه النزعة ما ذهب إليه الفيلسوف الانجليزى (صموئيل ألكسندر) فى كتابه الشهير (الزمان والمكان والالهوية)، وعنوان الكتاب نفسه يوحى بهذه الفكرة، أعنى اعتباره لإلهه مجرد صفة، فذمة فرق — فى نظر ألكسندر — بين الالهوية والاله، فالالهوية — عنده — مجرد كيفية عليها، أما الاله فهو موجود يتصف بالالهوية، الالهوية التى يؤمن بها مجرد صيرورة طبيعية مستمرة، أما الاله فهو مبدأ متعال مفارق، الالهوية التى يؤمن بها مجرد خاصية، أما الاله فهو موجود يؤثر فى العالم على نحو خاص، ومن هنا فالآلام فى نظره هو الخبرة الدينية، وليس الاعتقاد بوجود إله خالق (١).

لقد ورثنا فى المدرسة الأشعرية طريقتين فى تفنيد مثل هذه الدعوى، أولاهما طريقة إمام الحرمين التى ألمعنا إليها منذ برهة، ومؤداها أنه — جل وتعالى — لو كان صفة لاحتاج إلى محل يقوم به، وما يترتب على ذلك أنه لا يصح انصافه بصفات العلم والقدرة والحياة، فإذا وصف برجسون إلهه بصفة ما، أو صنع ألكسندر نفس الصنع فقد تهاوى ادعاؤهما من أساسه لأن الصفة لا يصح أن توصف بالصفة (٢).

وثانيتهما طريقة بعض المتأخرين من الأشاعرة، ومفادها أنه تعالى لو افتقر إلى محل، أى ذات يقوم بها، لما كان أولى بالالهوية من المحل الذى افتقر هو إليه (٣).

ونضيف نحن أن مثل هذا الاتجاه الفلسفى الذى أتينا على ذكره يبدأ بتصور

(١) ذكرى إبراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة ص ١٦٦-١٦٩.

وجان قال: طريق الفيلسوف ص ٤٦٨.

(٢) قارن: الارشاد ص ٣٤.

(٣) الشورى ص ١٣٢.

العالم أصلاً بدون إله خالق ، ثم يحاول أن يستعير بعض صفات الله — كما وردت في الأديان — لكي يخلعها على جانب من هذا العالم المخلوق ذاته ، فيخلعها برجسون على ما أسماه « بالديمومة » أو الزمان المستمر ، ويخلعها ألكسندر على ما يمكن أن يسمى « بالصيرورة » أو « الكيفية العليا » ، وإذن ! نحن نخضع أنفسنا إذا اعتبرنا مثل هذا الاتجاه مؤلهاً من أساسه ، وإن أفرد في فلسفته مكاناً قصياً لما أسماه بالالوهية .

ثم ماذا يعني الشق الثاني ، وهو استغناؤه تعالى عن المخصص ؟

إن كيان العالم كله — بما فيه من افتقار وعوز وحاجة — ينطق باستغناء بارئه عما سواه ، وكيف يمكن أن تقوم لهذا العالم قائمة بدون استناد إلى الغنى المطلق الذي لا تعتوره حاجة ولا يشوبه افتقار ؟ ومن ثم فإن كون المولى تعالى قديماً باقياً يعني كونه تعالى مستغنياً عن المخصص .

ولله در أبي منصور الماتريدي حين قرر أن دلالة العالم على بارئه إنما هي « على الخلاف لا على الوفق » ، فجواز الاستحالة والزوال على العالم دليل على أن بارئه لا تجوز عليه استحالة ولا زوال ، ووجود الأحوال المختلفة المتضادة في العالم دليل على أن مدبره واحد ، وجمل العالم بمبادئه ، وعجزه عن إصلاح ما فسد منه دليل على قدرة مدبره وحكمته وعلمه ، فصار دليل إثبات المحدث بعجز المحدث ، ودليل علم المحدث جهل المحدث (١) .

## ٦ - الوجدانية

### فصل في الوجدانية

فإن قيل لم لم تدرجوا إثبات الوجدانية في قسم من الأقسام الثلاثة؟ قلنا ذكرنا ما يجب لله تعالى، وما يستحيل عليه، ويجوز في حكمه، فالسؤال على تقرير مديد كان يقع وراء الضبط المقصود، فافسل هذا الأصل عن ترتيب المعتقد ونحن نذكر فيه بعد هذا التنبيه ما يستقل به الميب.

فإن قيل فهلا رتبتم هذا الفصل على ما يجب لله تعالى، فإن الوجدانية صفته، قلنا: حصول الوجدانية يؤول إلى نفي من سوى الواحد، فليست صفة ثابتة.

فإن قيل فهلا ألحقتم القول في ذلك بما يستحيل، فإن تقدير الثاني خال؟ قلنا نحن ضمنا هذا الفصل ما يستحيل في صفة الاله، ولم يلزم أن نذكر كل حال، وليس تقدير الثاني متعلقا بصفة الاله الحق.

وسبيل من انتهى إلى هذا الموضع أن لا يبرم بترديد القول في الترتيب، فإن أمرار المعقولات تلتقي من سداد ترتيبها.

يقنأول إمام الحرمين في هذا النص نقطة تبدو لنا شكية، فهي تتعلق بترتيب صفة الوجدانية في سلم الصفات، وأين توضع في أقسامها الثلاثة، ما يجب وما يستحيل وما يجوز؟

والمسألة في نظري أبسط من أن تحتل كل هذا النصب العقلي، وقد يكون لامام الحرمين وجهة نظر أخرى، فإن أمرار المعقولات عنده تلتقي من سداد ترتيبها كما يقول ١١.

ومهما يكن من شيء فإن إمام الحرمين يسائل نفسه : أليست صفة  
الوحدانية واجبة لله تعالى ، فلماذا لا تدرج في قسم الصفات الواجبة الثابتة  
له تعالى ؟ ثم يجيب على نفسه قائلا بأن مضمون الوحدانية نفى لما سوى  
الواحد جل وتعالى فالإست صفة ثابتة له ، لأنها تتعلق بنفسه ألوهية  
من سواه .

ثم يسائل نفسه مرة أخرى : أليس نفى الثاني أو الشريك محال ، فلماذا  
لا تدرج هذه الصفة إذن في قسم ما يستحيل عليه تعالى ؟ ثم يجيب على ذلك  
بأنه قد ضمن هذا القسم أصول ما يستحيل عليه تعالى ، وليس بلام أن يدرج  
فيه تفصيل هذه الحالات واحدا واحدا .

على أن إمام الحرمين يجعل الحديث في هذه الأقسام حديثا عن محيط  
ألوهية نفسه ، بينما الحديث عن نفى المثل أو الشريك يقع خارج هذا المحيط ،  
ومن ثم يقع وراء الضبط المقصود ، ويفصل عن ترتيب المعتقد ، على حد  
تعبيره .

وأيا ما كان الأمر فإن ثبوت الوحدانية (١) له جل وتعالى يعني نفى عدة

---

(١) لكن هل الوحدانية صفة نفس أو صفة معنى ، من الواضح أنها  
ليست صفة معنى ، ففكرن الواحدواحد لا يرجع إلى معنى زائد على الذات ،  
وما حكاه القاضى الباقلانى من أنها صفة زائدة فهو ومن شاذ المقاولات ، كما  
يقول إمام الحرمين ، فلم يبق إلا أن تكون صفة نفس ، ولكن هل تتعلق  
بالنفي أو الإثبات ؟ ينقل إمام الحرمين عن أبي هاشم أنها تتعلق بالنفي ، ويعمل  
الباقلانى إلى ذلك فى بعض أقواله ، أما الأظهر فهو أنها صفة نفس تتعلق  
بالإثبات ، وهكذا الأمر عند جمهور الأشاعرة ، فالصفة النفسية عندهم : كل  
صفة إثبات لنفس .. إلخ . ومن الجدير بالتنبيه أن الجبائى ومتابعيه يذهبون إلى  
أن الواحدية ليست صفة نفس وليست صفة معنى (الشامل ص ٣٤٩) .

محالات عنه جل شأنه ، لعل أهمها أن تكون ثمة ذات مماثلة له تعالى في الإلهية (١) .

وقد حان بعد ذلك أن نذكر معتمداً وجيزاً في الوحدانية يشفي غلة الصدور ، وينفس عن كل مصدور ، فليعلم العاقل أن الإله تعالى لا يناسب الأجرام المتحيزة ، والموجود الأزلي لا يناسب الحيز ، وإذا فرضنا وجودين متحيزين كانا متغايرين وإن اتصفا بأصل التحيز ؛ لانفراد كل واحد منهما بحيزه عن الثاني ، ولو قدرنا وجودين لا يتحيز واحد منهما فهما متساويان في انتفاء التحيز عنهما ، فلا ينفرد أحدهما بحيز عن الثاني ، وليس أحدهما مختصاً بالثاني اختصاص الصفة بالموصوف ، فإذا لم يختص أحدهما بحيز عن الثاني ، ولم يختص بالثاني لم يتعدداً قطعاً .

وها أنا أذكر نكتة يسعد من يعيها ، ويفوز الفوز الأكبر من يدريها

(١) فالوحدانية ثابتة له تعالى في الذات والصفات والأفعال :

أما ما يتعلق بالذات ، فالمولى تعالى منفي عنه السكم المتصل ، وهو تركيب ذاته — جل وتعالى — من أجزاء ، ومنفي عنه السكم المنفصل ، وهو أن تكون ثمة ذات مماثلة لذاته تعالى .

أما ما يتعلق بالصفات ، فصغاته تعالى منفي عنها السكم المتصل ، وهو تعدد كل صفة من صفاته ، كأن يكون له علمان أو قدرتان مثلاً ، ومنفي عنها السكم المنفصل ، وهو أن يكون لغيره مثل صفاته جل وتعالى .

أما ما يتعلق بالأفعال : فمنفي عنه تعالى أن يكون غيره مشاركاً له في فعل من أفعاله ، فهو المتفرد بالإيجاد والتدبير ، بلا واسطة ولا معالجة ، ولا مؤثر سواه في شيء من الأشياء ( السفوسى ص ٨٩ — ١٦١ ، والبيجورى ص ٣١ — ٣٢ ) .

وهي أن استحالة موجودين متغايرين لا يختص أحدهما عن الثاني بحيز ، ولا يختص به ، في الخروج عن المعقول كفرضي متحيزين في حد واحد .  
فيا سعادة من أنعم فكمكره في هذا قليلا ، ولم يتجاوزته حتى تنضجه نار  
الفكرة ، وتنقده يد السبر .

هذا هو برهان الوحدةانية الذي ارتضاه إمام الحرمين في النظامية ،  
وهو برهان يقوم على فحص مفهوم «التغاير» الذي يؤدي إلى الاثنيتية .  
فأسباب التغاير — فيما يرى الجويني — منحصرة في سببين اثنين  
لائالك لهما :

١ — فإما أن يكون هذا السبب هو انفراد كل من الموجودين بحيزه ،  
واستقلاله به ، فهذا الإنسان ، وذلك الإنسان مثلا اثنان لأن لكل منهما  
حيزه الذي ينفرد به ، فلا يمكن — والحال هذه — أن يكونا واحداً .

٢ — وأما أن يكرن السبب هو كون أحد الموجودين صفة ، والآخر  
موصوف بهذه الصفة ، فالإنسان مثلا متصف بالطول أو بالقصر ، وهاتان  
الصفتان متغايرتان للإنسان الموصوف بهما .

فإذا فرضنا إلهين اثنين — تعالى ربنا وتقدس — فهذا الإلهان المفروضان  
ليس أحدهما بمستقل عن الآخر بحيز ، لأن مقام الألوهية متقدس عن  
التحيز أصلا ، وإذن فليسا بمتغايرين بالسبب الأول ، ومن ثم فليسا اثنين .  
ثم إن هذين الإلهين المفروضين لا يصح أن يكون أحدهما صفة والآخر  
موصوفا ، وإذن فليسا بمتغايرين بالسبب الثاني ، ومن ثم فليسا اثنين .

وجماع هذا أن «التغاير» ، أو الاثنيتية مستحيلة في مقام الألوهية ،  
لاستحالة تحقق واحد من سببي التغاير في هذا المقام .

فها أنت ترى أن إمام الحرمين بهذا الدليل الذي ارتضاه ههنا قد



رغب عن (١) « برهان التمانع » ، ذلك البرهان الذي ارتضاه في مؤلفاته السابقة — كاشامل والإرشاد — بل الذي ارتضاه المتسكلمون قاطبة ، كما سوف نرى ، عما قایل (٢) .

فأهو برهان التمانع ؟

(١) قارن هذا بما يقوله ابن عربي من أن إمام الحرمين وغيره من المتقدمين « ما عرجوا عن دلالة التمانع » ، بل سعوا في تقريرها وأبانوا عن استقامتها ، أدبا مع الله تعالى ، وعلميا بموضع الدلالة منها . ( الفتوحات المكية ص ٢٨٩ ح ١ ) .

(٢) لنا في هذا الصدد ملاحظات عدة :

أولاً : أن إضراب إمام الحرمين هنا عن برهان التمانع إلى هذا البرهان أمر يثير الدهشة ، ولو كانت المسألة استبدال برهان مكان برهان طان الخطب ، ولو أن الرجل قد أضرَب عن برهان التمانع لما وجد فيه من صعوبة ومشقة على أفهام الجمهور — وخاصة بعد أن تضحخت فيه الردود والتشقيقات ، ثم اختار برهاناً آخر فيه سلاسة ويسر طان الخطب أيضاً ، لأن كلا البرهانين في هذه الناحية سواء ، يضاف إلى ذلك ما ذكره في الشامل ص ٣٦٠ ، والإرشاد ص ٥٥ من أن دلالة التمانع هي المنصوص عليها في كتاب الله تعالى .

ثانياً : أن إمام الحرمين نفسه ، في الشامل ، ينسب هذا البرهان الذي ارتضاه في النظامية إلى السكعي — أحد رؤوس المعتزلة — ويقول عنه أيضاً « ويتمسك به بعض أصحابنا » ، ثم يعرج على هذا البرهان نفسه فيسأله بالسنة حداد ، فهو « باطل غير سديد » ، وهو « غير مفضل إلى الحق » ، و « قصاره » الافتصار على الدعوى ، ( الشامل ص ٣٨٥ ) وها نحن نراه في النظامية =

يلخص الأشعري هذا البرهان الشهير بقوله ( فإن قال قائل لم قلت إن صانع الأشياء واحد ، قيل له لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام ولا يتسق على إحكام ، ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحداً منهما ، لأن أحدهما إذا أراد أن يحيي إنساناً وأراد الآخر أن يميتة لم يخل إما أن يتم مرادهما جميعاً ، أو لا يتم مرادهما جميعاً ، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر ، ويستحيل أن يتم مرادهما جميعاً ، لأنه يستحيل أن يكون الجسم حياً ميتاً في حال واحدة ، ولأن لم يتم مرادهما جميعاً وجب عجزهما ، والعاجز لا يكون إلهاً ولا قديماً ، وإن تم مراد أحدهما دون الآخر وجب عجز من لم يتم مراده منهما ، فالعاجز لا يكون إلهاً ولا قديماً ، فدل ما قلناه على أن صانع الأشياء واحد ، وقد قال

= يثنى على هذا البرهان نفسه الثناء المستطاب ، فهو « يشفي غلة الصدور وينفس عن كل مصدور » ، ويقول عنه « فبإسعاد من أنعم فكره في هذا قليلاً ، ولم يتجاوزته حتى تنضجه نار الفكرة وتنقده يد السبر » ، فهل كان الجويني بذلك يعتذر عن تسرعته في الحكم على هذا البرهان في الشامل ؟

ثالثاً : إن أهم انتقادات إمام الحرمين في الشامل - لهذا البرهان نفسه - تقوم على رفضه لأن يكون التمايز أو التغير مرتبطاً بالتحيز ، يقول إمام الحرمين مرجحاً اعتراضه إلى السكبي : ماذا تعنون بقولكم أن أحد الإلهين ليس بتحيز عن الآخر ؟ إن عنيتم بذلك أن أحدهما لا يختص بتحيز ، فالإله الواحد لا يختص بتحيز ، فيلزم على قولكم نفي العلم به لاستحالة تحيزه ، وإن عنيتم بما قلتموه أن أحدهما إذا لم يعلم اختصاصه عن الثاني وجب نفيهما فهذه دعوى مجردة ، وما المانع من اعتقاد موجودين من غير أن يختص أحدهما بوصف ليس في الثاني ، فلا يرجعون في الطلبة إلى محصول . ( الشامل ص ٣٨٤ وما بعدها ) .

رابعاً : إننا لو سلمنا لإمام الحرمين ببيان دليله فلا ندرى ماذا يقول إمام الحرمين عن الملائكة أو النفوس المجردة مثلاً ؟ فهي — أعني الملائكة والنفوس المجردة — متغيرة ، ومع ذلك فليست متحيزة كما هو السبب =

تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) (١) .

نفس هذا الاستدلال هو ما استنبطه الباقلاني أخذاً من الآية الكريمة،  
 لكن الباقلاني قد فطن إلى أمر هام ، فهذا البرهان بصورته التي قدمها  
 الأشعري قد دار حول احتمال واحد ، وهو احتمال اختلاف الإلهين  
 المفروضين في إرادتهما ، أفلا يجوز أن تتفق إرادتهما ، ويتم مرادهما معاً ؟  
 يجيب الباقلاني على ذلك بجوابين : أحدهما أن يكون اتفاق إرادتهما  
 ناتجاً عن قول أحدهما للآخر : لا ترد إلما أريد ، وحينئذ يصير أحدهما أمراً  
 والآخر مأموراً ، والمأمور لا يكون إلهاً ، بل الأمر هو الإله على الحقيقة .  
 والثاني أن يكون كل منهما لا يقدر على أن يريد إلا عين ما أراده الآخر ،  
 ولو كان الأمر كذلك لدل على عجزهما جميعاً ، لأن مراد أى منهما لا يتم  
 إلا إذا قارنته إرادة الآخر (٢) .

أما إمام الحرمين فقد وافق على الدليل في شقه الأول — أعني احتمال  
 الاختلاف — لكنه أجاب عن الاحتمال الثاني — أعني احتمال الاتفاق —  
 بجواب آخر استقاه من الأستاذ أبي اسحاق الاسفراييني ، ومفاد هذا الجواب  
 أننا لو قدرنا أفراد أحد الإلهين المفروضين واستقلاله بإرادته عن الثاني ،  
 لما استحال عقلاً أن يريد مراداً يختلف عما يريد الآخر ، فإذا عدنا وقلنا إنهما  
 لو اجتمعا في إرادتهما لما أمكن لهما إلا أن يريدوا مراداً واحداً متفقاً عليه ،  
 لكان معنى ذلك أن الاجتماع قد عطل إرادة كل منهما عن تحقيق ما يقتضيه .

= الأول ، ولا هي صفة وموصوف كما هو السبب الثاني ، ولا نعتقد أن  
 إمام الحرمين ينسكركم التباير بين الملائكة ، أو ينسكركم التباير بين النفوس  
 المجردة ، كما ألزم بذلك بعض الفلاسفة (قارن الغزالي تهافت الفلاسفة ص ٢٧٤  
 وما بعدها ، المسألة التاسعة عشرة) حيث يحاول إلزام الفلاسفة بأن النفوس  
 قبل الأبدان عندهم لا تنقسم .

فإذا كان الاحتمال الأول — وهو احتمال الاختلاف — ينتج عنه التمانع بين الفعل ، كل منهما ، فإن الاحتمال الثاني — وهو احتمال الاتفاق — ينتج عنه ما هو أشد ، وهو التمانع بين إرادة ، كل منهما ، وهذا أحق بالدلالة على التعجيز والتنقيص (١) .

هذا الاستدلال بمجمله هو ما قرره أبو منصور الماتريدي ، ثم أخذه أتباعه (٢) ، وهو نفس الاستدلال الذى قرره القاضى عبد الجبار على لسان المعتزلة (٣) ، ومقصد الكل هو إبطال ما ادعاه الثنوية من وجود إلهين ، أحدهما للخير ، وهو النور ، والثانى للشر ، وهو الظلمة .

(١) الشامل ص ٣٥٣ — ٣٥٥ ، والارشاد ص ٥٤ — ٥٥ ، وقارن هذا بجواب الشيخ محمد عبده ( رسالة التوحيد ص ٣٢ ) .  
(٢) التوحيد ص ٢٠ ، والمسيرة ص ٢١ وما بعدهما ، والبياضى : اشارات المرام ص ٩٧ .

(٣) الأصول الخمسة ص ٢٧٧ — ٢٨٤ ، ويقرر عبد الجبار الشق الثانى من شق الدليل تقريراً آخر ، فوقع التمانع بالفعل فى حالة الاختلاف بمائل تقدير ، التمانع فى حالة الاتفاق (ص ٢٨٣) ، وبرغم اعتناء المعتزلة على برهان التمانع فإن إمام الحرمين ( الشامل ص ٣٧٦ ، والارشاد ص ٥٥ ) يبذل جهداً جبّاراً لى يثبت أنه لا يصح المعتزلة أن يقولوا به ، فما يصدم عن دلالة التمانع — على حصد تعبيره — هو أن هذه الدلالة تنتهى إلى أن أحد الإلهين المفروضين يريد شيئاً فلا يتم مراده ، ونستدل بذلك على عجز من لم ينفذ مراده ، فكيف تطمح المعتزلة إلى التمسك به — هذا الدليل مع مصيرهم إلى أن معظم ما يجرى على العباد على خلاف ما يريد الله تعالى ؟ على أن هذا المأخذ الذى أخذه إمام الحرمين على المعتزلة غير مرضى عند المتأخرين ، يقول الخياطى فى حاشيته على العقائد (ص ٨٨) : لا يلزم =

وظل برهان التامع — برغم ما أثير حوله من مناقشات عارمة (١) — هو البرهان السائد في المدارس الكلامية جميعا .

== على المعتزلة أن تقول بعجز الله تعالى لقولهم بأن طاعة الفاسق مرادة له تعالى ولا تحصل ، لأن العجز هو تخلف المراد عن المشيئة القطعية التي يسمونها : مشيئة القسر والالزام ، وهم لا يقولون بالتخلف عنها ، أما المشيئة التفويضية فلا يعجز في التخلف عنها ، مثل أن تقول لعبدك أريد منك كذا ولا أجبرك . ( وقارن أيضا الأمير ص ٧٢ ) ثم إن الجبائية — كما يقول صاحب المواقف ص ٦٤ ح ٨ — اضطروا إلى أن يقولوا إن الله لا يقدر على عين فعل العبد ، حتى يحرموا استدلالهم ببرهان التامع من جهة ، وحتى يثبتوا التأثير للقدرة الحادثة من جهة أخرى .

على أن إمام الحرمين ينقل أن بعض شيوخ المعتزلة قد أضربوا عن دلالة التامع لهذا السبب وأسباب أخرى غيره ، وتشبثوا بطرق أخرى للدلالة على الوجدانية ، بل إن المتأخرين منهم — كما ينقل — قد أضربوا عن دلالة العقل برمتها ، وقالوا ( ليس في العقل ما يدل على الوجدانية ، بل سبيل معرفتها هو الشرع ) .

(١) نستطيع أن نوجز تلك المناقشات الإيجازا شديدا فيما يلي :

(١) في دائرة المدرسة الأشعرية : تعرض البرهان لنقاش واسع ، فهذا هو إمام الحرمين يعرض عنه في النظامية ، وما هو الآمدي يتقدم هذا البرهان لأسباب أخرى ( غاية المرام ص ١٥٢ وما بعدها ) ، ثم أثيرت نقطة هامة في هذا النقاش تتعلق بصحة استنباط هذا البرهان من الآية السكرية ( لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا ) فلقد صرح السعد في حاشيته على العقائد ص ٨٩ وما بعدها ح ١ — بأن دلالة الآية إقناعية ، لأن الملازمة فيها عادية ، بينما دلالة البرهان قطعية ، لأن الملازمة فيها عقلية ، وقد أثار هذا التصريح ==

يبد أن أبا منصور الماتريدي قد نهج في الاستدلال على الوجدانية  
منهجاً شيقاً أطلق عليه ( شهادة العالم بالخلقة ) وهو بهذا يضيف إلى أدلة  
الوجدانية وجوهاً أخرى ذات بال .

---

= من السعد فائرة الكثيرين ( حواشي العقائد ص ٨٩ > ١ ، وص ٢٢٤  
وما يلبها ، والدواني على العقائد ص ١٢٦ وما بعدها ، والدسوق ص ١٦٣ وما  
بعدها ، والأمير ص ٧١ وما بعدها ) ويبدو أن السعد قد استقى هذا التصريح  
من أبي هاشم الجبائي ، كما أشار إليه أبو المعين النسفي في التبصرة ، ودخل  
الماتريدي طرفاً في البرهنة على قطعية الدلالة في الآية الكريمة ، ( المسيرة  
ص ٢٢ — ٢٣ ، والكنبوى ص ١٢٧ وما بعدها ) وقارن : الله للأستاذ  
العقاد ص ٢٢٤ وما بعدها .

( ب ) أما مدرسة ابن تيمية فقد اعتبرت هذا الدليل الذي تتضمنه الآية  
الكريمة دليلاً على توحيد الإلهية لا على توحيد الربوبية ، فآله تعالى قد  
أخبر أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتما ، ولم يقل أرباب غيره ( ابن أبي  
العز : شرح الطحاوية ص ٧٨ ، وص ٨٥ وما بعدها ) .

( ح ) أما ابن عربي فقد أشاد بدليل التماثل ، واعتبره وحده الدليل  
الحق ، بل ربط بينه وبين الأقول في حجة إبراهيم عليه السلام ( الفتوحات  
المسكية ص ٢٨٨ > الباب الثاني والسبعين ومائة ) .

( د ) أما ابن رشد فقد سلق هذا البرهان بالسفة حداد ، وأنكر أن  
يكون هذا البرهان مأخوذاً من الآية الكريمة ، فبرهان المتكلمين قياس  
شرطي منفصل ، ودليل الآية شرطي متصل ، كما أن الحالات التي يفضى  
إليها برهان المتكلمين غير المحال الذي تفضى إليه الآية الكريمة ( منهاج  
الأدلة ص ١٥٥ وما بعدها ، ومقدمة محمود قاسم ص ٣١ وما بعدها ) .

(١) فالأمر المعتاد بين الملوك بذل الوسع منهم في قهر أمثالهم من الملوك ليسكون لواحد منهم الملك القاهر ، ولينزع هذا الملك غيره من إقطاع حكمه وإظهار سلطانه ، فنفاذ سلطان العزيز الحكيم وحده دلالة على أنه الواحد (قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا) ، وربنا جل وتعالى قد نفذ سلطانه بإرسال رسله بالآيات البينات التي يضطر من شاهدها أنها من فعل من لو كان معه شريك لمنع إظهارها ، فما سلمت الآيات للرسل إلا لأن الإله الحق قد قهر كل معاند متعنت مكابر .

(٢) ثم إنه لو كان مع الله — جل وتعالى — إله لاظهر الآخر حكمته بفصل فعله عن فعل الإله الحق ليعلم به قدرته وسلطانه ، ولوجد في السكون أفعال يضاد بعضها بعضا ، وهذا معنى قوله تعالى (وما كان معه من إله إذا نذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض) وقوله سبحانه (هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه) وقوله (أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم) .

(٣) ولو وجد أكثر من إله لتقلب فيهم التدبير مثل تحول الأزمنة والفصول ، أو تسيير الشمس والقمر والنجوم ، أو أغذية الخلق وتدبير معاش الحياة ، فدوران ذلك كله على مسلك واحد من التدبير ، واتساقه على سنن واحد يستحيل أن يتم بمديرين .

(٤) ثم إن السماء والأرض على بعد ما بينهما ، وأطراف الأرض على بعد ما بينها تنخرط كلها في سلك من الانسجام المتقن ، فكل نوع من الأنواع الخارجة من الأرض لا يسكون إلا بسبب من أسباب السماء ، وحاجات كل أهل البلدان منتشرة في جميع الأطراف ، وكل ذلك يستحيل أن يكون بمديرين .

(٥) ثم إننا إذا تأملنا عناصر العالم وجواهره لوجدنا أن كل عنصر

أو جوهر منها لا يكون طيبا نافعا من كل وجه ، ولا خبيثا ضارا من كل وجه ، وفي ذلك دليل على وحدانيته تعالى ، لأنه جمع في كل عنصر من هذه العناصر وجوها للمنافع وجوها للمضار ، فلو كانت بعض العناصر خالصة للخيرية والنفع لكان من الممكن أن يقال إن إلهاماً من الآلهة قد اختص بصنع الخيرات وحدها ، ولو كانت بعض العناصر خالصة الشرية والضرر لكان من الممكن أن يقال مثل ذلك أيضا ، فثبت أن مدبر الجميع واحد جمع فيها بين المنافع والمضار ، وحبس الضرر عن النفع ، والشر عن الخير ، بالحكمة العجيبة ، فالتألف مع التضاد لا يكون إلا بمدبر حكيم عليم لطيف لا ينازع في التدبير ، ولا يخالف في التقدير (١) .

لكن ما هو نصيب البشر إزاء اتصافه تعالى بالوحدانية ؟

نقول إن نفي الشريك عن الباري تعالى يعني خلوص العبودية له وحده ، ونقاء الافتقار إليه ، فلا ملجأ إلا إليه ، ولا منجى إلا به ، ثم إن الشرك نجس ، وطهارة السكيان الإنساني المشرف المكرم لا تتم إلا بالتوجه إلى الرب الواحد ، ولذلك نقل عن ابن عباس قوله ( لا إله إلا الله : لا نافع ولا ضار ولا معز ولا مدل ، ولا مانع ولا معطى إلا هو ) ، كذلك نقل عن الجعفي قوله عن التوحيد ( إنه المعرفة بأن حركات الخلق وسكناتهم فعل الله عز وجل لا شريك له ، فمن أيقن بذلك فقد وحده سبحانه ) (٢) .

ويقول الجليلاني ( وحد الحق — جل وتعالى — حتى لا يبقى في قلبك من جميع الخلق ذرة ، ولا ترى دارا ولا ديارا ، ولا تكن محجوبا

(١) التوحيد ص ١٩ وما بعدها .

(٢) الرازي : شرح أسماء الله الحسنى ص ١٥٧ ، والرسالة القشيرية ص ٣٦ .

(١٤ — هوامش على العقيدة)



بالمخلوق عن الحق ، وبالأَسباب عن المسبب (١).

إذن ففقد ربط هؤلاء ارتباطاً وثيقاً بين الوجودانية كصفة لله عز وجل ، وبين الحرية كصفة للعبد ، فيقن الإنسان بالوجودانية المطلقة لربه يخلصه من رتبة العبودية لغيره ، وكيف لا ، والإنسان — كما يقول ابن عطاء الله السكندري (٢) — حر بما هو عنه آيس ، عبد لما هو له طامع ، فصارت العبودية لله وحده هي وحدها الحرية من عبودية المخلوق ، وبقدرة تغفل تلك العبودية في النفس بقدر ما يكون الإنسان حراً .

فانظر معي إلى هذا التصور المستقيم لمعنى الحرية والعبودية ، ثم قارنه بذلك التصور السقيم الذي قرره شارل رينوفيه ، أحد الفلاسفة المحدثين (١٨١٥—١٩٠٣) لترى عجباً من القول .

فلقد ربط رينوفيه بين الحرية وبين تعدد الإلهة ، وهكذا أطلت الوثنية على العصور الحديثة متفجرة هذه المرة برداء الحرية الزائفة .

إن الحرية (٣) — عند رينوفيه — هي شرط الأخلاق ، كما هي شرط المعرفة ، ومن أجل الحفاظ على الحرية يرفض رينوفيه القول بوجود قدر ختوم .

ثم إن الوجود الواقعي — كما يقول — متناه بالضرورة ، فكل عدد هو جملة محصورة ، أما فكرة اللامتناهي فإنها تعبير عن قدرة العقل على اطراد سيره دائماً ، لكنها ليست تعبيراً عن كائن واقعي ، ومن ثم فينبغي —

(١) الفتح الرباني ص ٢٧ .

(٢) الحكم العطائية بشرح ابن عباد ص ٥١ وما بعدها ج ١

(٣) جان قال : طريق الفيلسوف ص ٤٧١ وما بعدها ، والفلسفة الفرنسية

من ديكارت إلى سارتر ص ١١٥ .

في زعمه — أن تصور الاله متناهيا حتى يكون معقولا ، ويدع بجالا  
لحياتنا .

وبالجمع بين هاتين الفكرتين انتهى رينوفيه إلى القول بتعدد الآلهة  
المتناهين ، فأية نظرية تقوم على تعدد الإلهة في نظره — كما يقول جان  
قال — تعدد أقرب إلى الديمقراطية من أى دين يؤمن بالتوحيد الذي  
يناسب مع الملكية !!

ومن الجلي أن رينوفيه قد خلط بين فكرتين ، بين اللاتناهي الذي  
يعنى عدم التعيين ، وبين اللاتناهي الذي يعنى كمال الوجود بالفعل ، فاللاتناهي  
الأول هو غير مشخص وغير واقعي ، أما اللاتناهي الثاني فلا يستطيع  
العقل المجرد أن ينسكه ، لأنه لازم لتحقيق الوجود الواقعي (١) .

ولقد صدق الله تعالى حين قال ( أخلقوا من غير شيء أم هم الخالقون  
أم خلقوا السموات والأرض بل لا يرفقون ) فالمتناهي يستلزم اللاتناهي  
فعلا وكالا وقوة ووجودا ، والمخلوق القاصر يعتمد في خلقه وإيجاده على  
الموجود الكامل ، وما أجود ما ذكره أبو منصور الماتريدي من أن دلالة  
العالم على باريه على الخلاف لا على الوفاق كما سبق أن نقلنا .

ومن الجلي أيضا أن رينوفيه قد اشتط عن الحق حين جعل الحرية  
نقيضا للقول بالقدر ، وحين جعل الحرية نقيضا للقول بوجود إله الواحد  
اللاتناهي ، فمن ذا الذي قال إن حرية الإنسان مطلقة من كل قيد ؟

ولو تم لرينوفيه ما زعمه من تعدد الآلهة أف تكون الحرية بعدئذ  
مطلقة ؟ إن قانون عدم التناقض نفسه د قيد ، على حرية العقل التي يتبناها  
رينوفيه ، كما أن الضرورات الجسمية د قيد ، على حرية الفعل .

(١) يوسف كرم : تاريخ الفاسفة الحديثة ص ٣٧٧ وما بعدها .

فأية حرية إذن أرحب مدى وأوسع دائرة من الحرية في كنف  
العبودية لله وحده؟ أية حرية أحق وأصدق وأسمى من تحرر الإنسان من  
العبودية للأغيار والآلهاء والشركاء؟

إن الحرية التي يبتغيها رينوفيه — في إطار تعدد الآلهة — كمثل رجل  
فيه شركاء متشاكسون ، وأما الحرية في جنب الإله اللامتناهي فهي كمثل  
الرجل الذي يكون سلكا لرجل ، فهل يستويان مثلا؟

## (صفات المعاني)

### (١) صفة القدرة .

عرف الأشاعرة صفة القدرة بأنها صفة تؤثر في إيجاد الممكنات وإعدامها ، أى أنها عبارة عن صحة الفعل والترك ، فالقدرة - على حد تعبير الأمدى - هى ما يتأتى به الإيجاد ، لا ما يلزمه الإيجاد (١) .

ولو تأملت في هذه العبارات الموجزة لوجدت أنها تعكس بدقة تصور الأشاعرة لعلاقة البارئ تعالى بالكون ، فمن الضروري لمعنى القدرة - في هذا التصور - أن يتأخر الكون إيجاداً وإحداثاً عن بارئه ، إذ القدرة هى صحة الفعل والترك ، فمحن لا نستطيع فهم القدرة - بالتصور الأشعرى - إلا بضميمة حدوث العالم بعد عدم ، وحق ما قاله صاحب المقاصد من أن القول عليه عند الأشاعرة هو أنه تعالى صانع قديم له صنع حادث ، وحصول الحادث عن القديم إنما يتصور بطريق القدرة لا بطريق الإيجاب (٢) .

في المقابل نجد الفلاسفة يتصورون أنه مع اجتماع الإرادة والقدرة فإن العالم يجب أن يحصل مقارناً لهما ، بلا تأخر زمانى ، ومن ثم فلا بد من أن يكون للقدرة عند الفلاسفة معنى يختلف عن معناها عند الأشاعرة ، ونحن لا نستطيع فهم القدرة - عند الفلاسفة - إلا بضميمة قدم العالم قدماً زمانياً .

---

• ذكر إمام الحرمين هذه الصفة - في النظاية - ضمن ما يجب للبارئ تعالى إجمالاً .

(١) الأمدى : غاية المرام ص ٨٥ .

(٢) شرح المقاصد ص ٥٩ ، ٦٠ ، والمطالع ص ٣٤٤ - ٣٤٥ .

فالفعل - عند الفلاسفة - لازم للقدرة أزلا ، وبذلك يكون هذا الفعل «لوجابا» ، ويكون - جل وتعالى - موجبا بالذات ، على معنى أنه تام الفعالية ، فيجب منه ما تم استعداد له للوجود ، دون انبعاث قصد منه أو طلب ، مع علمه بمعلوله ، وصدوره عنه (١) .

- ثم ماذا عن الاستدلال على صفة القدرة ؟ -

لقد قدم الكثيرون من المتكلمين دلائل يقوم معظامها على قياس الغائب على الشاهد ، هكذا فعل معظم الأشاعرة (٢) ، وهكذا فعل المعتزلة (٣) ، لكن فريقا من الأشاعرة يرون أن ثبوت القدرة - بل والإرادة والعلم والحياة - له جل وتعالى أمر ضروري ، وحصول العالم على هذا النمط من الإحكام والاتقان وحسن الانتظام إن هو إلا تنبيه للعقل إلى ضرورة أن صانع هذا العالم قادر مريد عالم (٤) .

ونحن أكثر ميلا إلى الرأي الأخير ، فمن ذا الذي يعترف بمقام الألوهية ، ثم ينسکر بعدئذ ما لبث له من قدرة وإرادة وعلم وحياة ؟

(١) وهذا ما أشار إليه صاحب المواقف من أن معنى القدرة عند الفلاسفة هو أنه تعالى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، لكن مقدم الشرطية الأولى واجب الصدق ، ومقدم الشرطية الثانية بمنع الصدق ، وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما ( شرح المواقف ص ٥٠ > ٨ ، والدواني على العقائد ص ٨١ وما بعدها > ١ ، وإشارات المرام للبياضى ص ١٣٠ ) .

(٢) الشامل ص ٦٢٢ .

(٣) الأصول الخمسة ص ١٥١ .

(٤) الشامل ص ٦٢٣ .

إن الناس في هذا المقام بين رجلين ، رجل ينكر مقام الألوهية من الأساس ، ومن الطبيعي بعدئذ أن ينكر ما لها من نعوت الجمال والجلال ، وصفات الذات وصفات الفعل ، ورجل يعترف بمقام الألوهية ، فمن الضروري له بعدئذ أن يعترف بما يليق بالإله من صفات ، وينزهه عما لا يليق به من نقائص .

فإيجاد الممكنات والتأثير فيها ليس — عند الأشاعرة — إلا عبارة عن إضافة القدرة إلى المقدورات ، وبالتالي فإن هذه الإضافة لا تكون إلا في حال الإيجاد ، ولا يعقل أن تكون أزلية ، فالأزلى إنما هو الصفة القديمة .

أما التعلق فهو حادث (١) ، فالخلق عند الأشاعرة هو القدرة باعتبار تعلقها بالخلق ، والترزيق هو أيضا القدرة باعتبار تعلقها بإيصال الرزق ، وبالإجمال فصفات الأفعال — كالخلق والرزق والإماتة والإحياء — هي عند الأشاعرة مجرد تعلقات حادثة لصفة القدرة القديمة (٢) .

(١) لصفة القدرة عند الأشاعرة تعلقان : صلاحيتها في الأزل لإيجاد كل ممكن حين يوجد ، وهذا هو ما يسمى بالتعلق الصلوحى القديم ، وإبرازها بالفعل للممكنات التى أراد الله وجودها فيما لا يزال ، وهو ما يسمى بالتعلق التنجيزى الحادث (العقائد النسفية ص ١١٥ - ١١٠ ، والسفوسى ص ٩٨) ، كذلك بحث متأخرو الأشاعرة في استمرار وجود الممكن بعد إيجادها ، فبازم على قول الأشعرى أن البقاء صفة وجودية أن تعلق القدرة باستمرار الوجود تعلقا يسمونه تعلق القبضه ، وأما على قول من قال إن البقاء هو عبارة عن مجرد استمرار الوجود بلا صفة زائدة فليس للقدرة عنده تعلق بالاستمرار .

(٢) قارن انتقاد ابن تيمية لفكرة التعلق بعمامة عند الأشاعرة ، بناء على مذهبه في الصفات الاختيارية أو قيام الحوادث بذاته تعالى ، (مجموع الفتاوى ص ٢٢٩ - ٢٦٠ ، والأصفهانية ص ٦٢ - ٦٣) .

أما الماتريدية - وهم الجناح الثاني من جناحي أهل السنة - فقد تصوروا أن صفة القدرة « تصحح » وجود المقدور ، لكنها لا توجد به بالفعل ، أما الإيجاد بالفعل فمفروده إلى صفة أخرى قديمة تسمى صفة التكوين ، تلك الصفة التي عبر عنها قوله تعالى ( إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ) ، فالتكوين إذن - عند الماتريدية - صفة قديمة قائمة بذاته تعالى يتم بها الإيجاد ، ويتم بها الخلق والرزق والاحياء والامانة والتفضل والانعام .

ولو أنعمنا النظر في هذا الخلاف لوجدنا أنه خلاف يسير المؤونة ، وليس أدل على ذلك من موقف السكال بن الهمام الذي يرفض رأي أصحابه من متكلمي ماوراء النهر في صفة التكوين ، ويأخذ برأي الأشاعرة في إرجاع صفات الأفعال إلى تعلقات القدرة ، ويفهم عبارة الإمام أبي حنيفة النعمان التي نقلها الطحاوي في ضوء مذهب الأشاعرة ، يقول أبو حنيفة رضى الله عنه ( وكما كان تعالى بصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا ، ليس منذ خلق الخلق ، وليس بإحدائه البرية استفاد اسم الرب ، له معنى الربوبية ولا مربوط ، ومعنى الخالق ولا مخلوق ، وكما أنه محيى الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم ، كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم ، وذلك أنه على كل شيء قدير ) .

يقول ابن الهمام : فقول أبي حنيفة ( ذلك أنه على كل شيء قدير ) تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق ، فأما ذلك أن هذا الاستحقاق إنما هو بسبب قيام قدرته تعالى عليه ، فاسم الخالق ولا مخلوق في الأزل لمن له قدرة الخلق في الأزل ، وهذا ما يقوله الأشاعرة (١) .

---

(١) المسيرة ص ٣٩ ، ٤٠ ، الطحاوية ص ١٢٧ وما بعدها ، ويستنتج ابن الهمام من ذلك : أنه ليس في كلام أبي حنيفة والمتقدمين تصريح =

بل إننا لو أنعمنا النظر لوجدنا أن الخلاف في المسألة خلاف لفظي يعود في جوهره إلى اختلاف الاعتبارات (١).

القدرة إذن تؤثر في إيجاد (٢) الممكنات وحدها.

= بصفة التكوين ، وإنما هو رأى المتأخرين منذ عهد أني منصور ، ولهذا السبب تعرض ابن الهمام لحملات من النقد شنّها عليه متأخرو الماتريدية (حاشية المرجاني على العقائد العنصرية ص ١١٥ وما بعدها ص ٢ ، والبياضى ص ٢٢١ وما بعدها ) .

(١) قارن حاشية الأمير ص ٧٦ حيث يقول إن الأشاعرة قد نظروا لنفس الأفعال فقالوا إنها تعلقات القدرة ، أما الماتريدية فقد نظروا إلى منشأها ومبداها فقالوا إنها صفة قديمة ، ونضيف نحن إلى ما قاله الأمير أن الأشاعرة قد اعتبروا أن التأثير والإيجاد ليس إلا معنى يعقل من إضافة المؤثر إلى الأثر ، فالإيجاد ليس إلا أمرا اعتباريا يعقله الذهن حين يعقل المؤثر القادر المختار متوجها إلى مقدوره ، وحيث فلا حاجة إلى أن يكون للإيجاد صفة مستقلة عن القدرة ، لكن الماتريدية قد اعتبروا التأثير أو الإيجاد أمرا حقيقيا يزيد على مجرد إضافة المؤثر القادر المختار إلى الأثر ، فالقدرة — كما يقول أبو المعين النسفى — تجعل ما يدخل تحتها مقدورا ، لا موجودا ، أى أن القدرة تمهد للإيجاد ، وتضطلع صفة التكوين بالإيجاد نفسه ، قارن: (المحصل ص ١٦٤ ، والتبصرة — مخطوط ، والمواقف ص ١١٣-١١٤ ص ٧ ، والبياضى ص ٢١٥ وما بعدها ) .

(٢) هل تتعلق القدرة بالإعدام ؟ أى هل يعدم الله تعالى الأشياء بقدرته ، كما أوجدها بقدرته ؟ تتصل جذور هذه النقطة بنقطة أخرى ذكرناها في هامش سابق ، وهى بقاء الأعراض أو عدم بقاءها ، =



== والأشعري- كما نعلم- قائل بعدم بقاء العرض زمانين ، فالبقاء عنده معنى ، فلونق العرض لتمام المعنى بالمعنى ، وذلك باطل ، فكيف يكون الإعدام إذن على رأيه ؟ أما العرض فمن صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده من غير أن يؤثر فيه مؤثر ، وأما الجوهر فإنه يستمر في وجوده بمقدار ما تمده القدرة الإلهية بالأعراض ، فإذا أراد الله تعالى إعدامه أمسك عنه الأعراض فيتعلم الجوهر من فوره بدون إعدام ( الارشاد ص ٢١٨ ) ونظير ذلك كما يقول الدسوقي ص ٩٩ أنك إذا وضعت الزيت في السراج فإن الفتيلة تظل مضيئة ، فإذا فرغ الزيت انطفأت الفتيلة دون تأثير مؤثر .

إذن فوظيفة القدرة عند كثير من الأشاعرة هي الإيجاد فحسب ، أما الإعدام فلا يحتاج إلى تأثير ، سواء في الجواهر أو الأعراض ، يقول إمام الحرمين : إن العدم نفى محض ، ويستحيل أن يكون المقدور نفياً ( الارشاد ص ٢١٨ ) .

لكن ليس معنى ذلك أن العدم غير مقدور للباري تعالى ، فالباري تعالى إن شاء الفعل فعل ، وإن شاء أن لا يفعل فلا يفعل ، لا أنه إن شاء فعل العدم ( المقاصد ص ٦١ - ٢٠ ، ومعالم أصول الدين للزاذي ص ٨٤ )

ولعل هذا هو ما قصد إليه الباقلاني حين أكد على تأثير القدرة في عدم الممكن ، فالقدرة تعدم الممكن بأن تمسك عنه الإيجاد ( الدسوقي ص ٩٩ ) لكن صاحب المواقف لم يسلم امتناع كون العدم لا يصلح أثراً للفاعل ، فالعدم الحادث قد يكون بتأثير الفاعل كالإيجاد تماماً ، أي أن الإعدام قد يكون بإزالة الأمر الوجودي ، وبذلك يصلح أن يكون أثراً للفاعل ، ( شرح المواقف وحواشيه ص ٤٤ ح ) .

فن البدهى آتئذ أن لاتتعلق القدرة بالواجبات ، لأن الواجبات لاتقبل التأثير إيجاداً ، وإلا لزم تحصيل الحاصل ، ولاتقبل التأثير إعداداً ، وإلا لزم قلب الحقائق ، ومن البدهى كذلك أن لاتتعلق بالمستحيلات ، لأن المستحيلات لاتقبل التأثير إيجاداً ، وإلا لزم قلب الحقائق ، ولاتقبل التأثير إعداداً . وإلا لزم تحصيل الحاصل .

ولا يتوهم أن فى عدم تعلق القدرة بالواجبات والمستحيلات قصور أصلاً ، بل لو تعلقت بهما لكان القصور ، لأن فى تعلقها بهما مخالات فاسدة كثيرة (١) .

ويفرق الأمدى بين نوعين من المستحيلات ، فهناك المستحيلات فى ذواتها ، كاجتماع الضدين مثلاً ، وهذا القسم غير واقع تحت القدرة للاحالة ، وهناك المستحيلات لا فى ذواتها ، بل باعتبار أمر خارج ، كوجود عالم آخر وراء هذا العالم ، فهذا ممتنع باعتبار أن العلم الإلهى قد تعلق بعدمه ، ولكنه ممكن باعتبار ذاته ، وهو بهذا الاعتبار لا ينبو عن تعلق القدرة به ، وإن كان وجوده الواقعى ممتنعاً باعتبار عدم تعلق علم الله تعالى بإيجاده (٢) .

ولا ريب أن هذا التصور الأشعرى يراعى عدة جوانب ، فهو يراعى اقتران القدرة بالحكمة ، وهذا هو ما لحظه أبو طالب المسكى ، فالقدرة الإلهية — كما يقول — ليست تحكمها ، بل هى قرينة الحكمة (٣) .

---

(١) وذلك كإعدام القدرة للقدرة ذاتها ، وكإعدامها للذات العلية ، وكاثبات الألوهية لمن لا يقبلها من الحوادث ، وسلمها عن تجب له ، وهو مولانا جل وتعالى ، ( الإرشاد ص ٢٣٩ ، والسفوى ص ١٠٣ — ١٠٤ ) .

(٢) الأمدى : غاية المرام ص ٨٦ — ٨٧ .

(٣) أبو طالب المسكى : قوت القلوب ص ١٠ > ٢ .

وهو يراعى أيضاً استقامة الأمور السكونية وثبات القضايا العقلية ،  
والجزاء ، والثواب والعقاب ، فلا مرأى فى أن جعل المحالات العقلية واقعة  
تحت القدرة مما يبطل نظام هذا الكون ، إذ لا فرق ثمت بين المحال والممكن  
فى جواز الوقوع .

هذا الموقف الشرعى والعقل المستقيم يضاف إلى رصيد الأشاعرة  
فى التوازن بين النص والعقل فى تبصر وأناة .

فى مقابل ذلك جاء موقف ابن حزم الظاهرى (١) ، الذى جعل المحال  
العقل مقدور الله تعالى ، فالعقل - كما يقول ابن حزم - مخلوق محدث خلقه  
الله تعالى بعد أن لم يكن ، وأحدث أحكامه على ما هى عليه مختاراً لذلك ،  
ونحن نعلم - كما يضيف ابن حزم - أن من اخترع شيئاً لم يكن قط ،  
لأعلى مثال سلف ، ولا عن ضرورة أوجبت عليه اختراعه ، لكنه اختار

(١) يقرر ابن عربى أيضاً أنه تعالى قادر على خلق المحال عقلاً ، فهو  
قادر على إيجاد الجسم فى مكانين ، بيد أن ابن عربى قد جعل لهذه المحالات  
عالمًا آخر غير عالمنا هذا ، فكل ما أحاله العقل بدايله عندنا - كما  
يقول -- يمكن أن يقع فى ذلك العالم ( الفتوحات المكية : الباب الثامن  
ص ١٣٠ - ١٦٠ ، واليوأقيت والجواهر ص ٩٠ - ١٠٠ ) ، فسواء صح وجود  
ذلك العالم وجوداً واقعياً أو كان مجرد رمز لقدرة تعالى على خلق عوالم  
أخرى ، فسوف يظل النظام العقلى محفوظاً فى عالمنا هذا ، وربما كان هذا  
أحد سببين فى تسامح متأخرى الأشاعرة مع ابن عربى ، وتشجيعهم الحاد  
على ابن حزم ، والسبب الثانى فيما نظن هو أن ابن عربى لم يتجاسر على القول  
بأن الله تعالى قادر على أن يتخذ ولداً كما تجاسر ابن حزم ، ( السنوى ص ١٠٤ -  
١٠٥ ، والأمير ص ٧٦ - ٧٧ ، والبيجورى ص ٢٤ ) .

أن يفعله، فهو قادر على ترك اختراعه، وقادر على اختراعه غيره، أو مثله، أو خلافه.

فكل ما خلقه الله تعالى محالاً في العقل - كما ينتهي ابن حزم - فإنما كان محالاً منذ جعله الله تعالى محالاً حين أحدث العقل، وليس قبل ذلك، فلو شاء الله أن لا يجعله محالاً لما كان محالاً، ومن سأل: هل يقدر الله تعالى على أن يجعل الشيء موجوداً معدوماً في وقت واحد، أو جسماً في مكانين فهو سؤال صحيح، والله قادر على كل ذلك، ولو شاء أن يكون لكان.

لكن ابن حزم قد فرق بين المحال العقلي، أو المحال في بنية العقل عندنا، على حد تعبيره، وبين ما أسماه المحال المطلق، وقصد بالمحال المطلق كل سؤال أو جيب على ذات الباري تغييراً مثل أن يسأل: أيقدر الله تعالى على إحداث مالا أول له، فهذه أسئلة يفسد بعضها بعضاً، وتشبه كلام المجانين، وهذا النوع من المحالات محال قبل حدوث العقل وبعد حدوثه أبداً (١).

فما هو الأساس الذي بنى عليه حزم ابن تفرقة بين هذين النوعين من المحالات؟

إننا لانسكاد تفرقة محصلة بين النوعين، فوسيلة إدراكهما جميعاً هي العقل نفسه، وإذا كانت قدرة الله تعالى يمكن أن تتعلق بتلك المحالات العقلية عنده، فهي يمكن أن تتعلق بالمحالات المطلقة أيضاً، فالتفرقة محض تحسك، ثم من ذا الذي خول لإبن حزم أن يتحكم بأن المحال المطلق محال قبل حدوث العقل سوى العقل نفسه؟

ولقد هاجم متأخرو الأشاعرة ابن حزم بسبب هذا القول هجومًا حادًا

اللهجة ، وفظنوا إلى أن مقالته تلك لا يبيح معها شيء من العقليات أصلاً (١) .

بل إن ابن حزم نفسه قد راوده هذا الإحساس فأورده قائلاً فإن قال قائل فما يؤمنكم إذ هو تعالى قادر على المحال أن يكون قد فعله ، أو لعله سيفعله ، فتبطل الحقائق كلها ولا تصح ، ؟ .

يجيب ابن حزم بأن الذي أمنتنا من ذلك هو ضرورة المعرفة التي وضعها الله في نفوسنا ، كمعرفتنا أن الثلاثة أكبر من الاثنين ، وأن المميز مميز ، واللاحق أحق ، فالذي أمنتهم في هذه الأمور مع أن الله قادر على أن يطلها لكنه لا يفعل ذلك ، هو الذي أمنتنا من أن يكون الله تعالى قد فعل المحال مع أنه قادر عليه .

ثم يضيف : فاجتماع الناس على أنه تعالى لا يظلم ولا يكذب إنما هو لضرورة المعرفة بذلك ، ومن المحال اجتماعهم على هذا إلا لضرورة وضعها الله في نفوسهم (٢) .

ونقول نحن : إن هذا كله لا يجعل ابن حزم بمنجاة عن إبطاله للحقائق جميعاً ، فلقد استند إلى ضرورة المعرفة ، التي وضعها الله تعالى فينا ، فنأين لنا بهذه الضرورة إلا ما من قبل العقل وحده ؟ فإذا كان ابن حزم قد أبطل ضرورة العقل فنأين تتأتى لنا ضرورة المعرفة ؟ وإذا كان بناء العقل نفسه قد انقضت من القواعد فنأين لنا ندرك أن المميز مميز وأن اللاحق أحق ؟ .

(١) قارن السوسى ص ١٠٤ حيث نسبته إلى البدعة واختلال العقل

والغبا. ١١١

(٢) ابن حزم : الفصل ١٨٦ - ١٨٧ ص ٢٠

إذن فلا منجاة لنا إذا أردنا هدم العقل والإعتماد على ضرورة أخرى غير ضرورته - كما أراد ابن حزم - من الانتقال إلى عالم آخر غير عالمنا ، كما أشار إلى ذلك ابن عربي (١) .

لقد ابتغى ابن حزم - بجعل المحال العقلي مقدوراً لله تعالى - أن يفر من نسبة العجز إليه سبحانه ، ولكنه وقع فيها هو أشد مما هرب منه ، وكان أخرى به أن يضع نصب عينيه أنه لا قصور ولا عجز في عدم تعلق القدرة بالمستحيل ، بل لو تعلقت به للزم القصور ، ولو كان قد فعل ذلك لكان خيراً وأحسن تأويلاً (٢) .

---

(١) الفتوحات المكية : ص ١٢٠ > ١ الباب الثامن.

(٢) قارن أيضاً : ابن المرتضى الباقى : إيثار الحق ، في مواضع مختلفة

فستجده يميل إلى نزعة ابن حزم هذه ( ص ٨٩ ، ١١٨ - ١١٩ و ١٩٦ وما بعدها ) كذلك أيضاً الزميل الدكتور يحيى هاشم في كتابيه ( فلسفة التسليم ، وأساسيات العقيدة الإسلامية ) .

## (٢) صفة الإرادة

### فصل

الصانع تعالى لم يزل مریداً في أزله لما سيكون فيما لا يزال ، وكونه مریداً عين إرادته ، وضلت طائفة من المبتدعة ضللاً بعيداً فزعموا أنه لم يكن مریداً في أزله ، ثم أحدث لنفسه فيما لا يزال إرادات للكائنات التي يريدونها ، فصار مریداً بتلك الإرادات الحادثة .

وهذا انسلال عن ربة الدين ، فإن الإرادة لو كانت حادثة لافتقرت إلى إرادة لها بها تختص ، وإذا استغنت وهي حادثة مختصة عن مخصص لازم استغناء العالم بما فيه عن مرید مخصص .

المتأمل فيما قرره الأشاعرة بصدد صفة الإرادة يدرك في جلاء أنها تتمثل لديهم إحدى الدعائم الهامة لقضيتهم الكبرى في استناد الأشياء إلى الله تعالى القادر المختار (١) ، ابتداءً وبلا واسطة .

فلقد حدد الأشاعرة صفة الإرادة بأنها صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الأمور المتقابلة (٢) .

(١) الاختيار هو القصد والإرادة مع ملاحظة ما للطرف غير المراد فكان المختار ينظر إلى الطرفين ويميل إلى أحدهما أما الإرادة فينظر فيها المرید إلى الطرف الذي يريده ( المقاصد ص ٦٩ > ٢ ، والبياض ص ١٥١ والكلبوي ص ١٠١ ) .

(٢) وهي التي جمعها بعضهم في قوله :

إذن فالإرادة في هذا التصور ليست هي القدرة ، ولا هي العلم ، بل هي صفة مغايرة لهما ، فمن الواضح أن القدرة القديمة صالحة لفعل أحد الضدين على السوية ، فكما يمكن لها أن توقع هذا الضد ، يمكن أن توقع نظيره ، وكما يمكن أن توجد في هذا الوقت يمكن أن توجد في غيره ، فالقدرة إذن وحدها غير صالحة للتخصيص .

وكذلك الأمر في العلم ، إذ العلم تابع للإرادة ، فالعلم بأن الشيء سيوجد بدلا من أن يعدم تابع لتخصيص الإرادة له بهذا دون ذلك ، فالعلم إذن وحده غير صالح للتخصيص ، ولا بد من وجود صفة أخرى غيرهما ، أي غير القدرة والعلم صالحة له ، وليس ذلك سوى الإرادة .

انهض فريق من المعتزلة لكي يفسروا الإرادة تفسيراً مختلفاً ، فعنها عندهم هو أنه تعالى ليس بمستكره ولا مغلوب في أفعاله ، فالإرادة - بهذا الاعتبار - ليست غير أمر سلبى .

ولا ينكر أحد أن يكون من شروط الإرادة عدم الاستكراه أو عدم الغلبة ، ولكن الإرادة تعنى شيئاً آخر فوق هذا المعنى ، هو القصد إلى الفعل والاتجاه إليه ، وإلا فالجماد غير مستكره ولا مغلوب ، ولا يمكن القول بأنه مريد<sup>(١)</sup> ، بل إن القاضى عبد الجبار نفسه قد انتقد هذا ، الرأى بأنه يستلزم أن يكون البارئ تعالى مريداً لجميع المرادات ، وحيث

---

= الممكنات المتقابلات وجودنا والعدم الصفات  
أزمنة أمكنة حركات كذا المقادير روى الثقات  
(١) قارن : الآمدى : غاية المرام ص ٥٦ ، وشرح المواقف ص ٨٧ ج ٨ ،  
وكذا انتقاد صاحب المقاصد لهذا الاعتراض ص ٧١ ج ٢ .

(١٥ - هوامش على العقيدة)



فليس ثمة تخصيص للبعض منها دون البعض ، وفي هذا فني لمعنى الإرادة بالحقيقة (١) .

انتهض فريق ثان من المعتزلة البصريين لكي يجعلوا الإرادة حادثة — وهذا هو ما يتناوله إمام الحرمين في هذا النص — والإرادة الحادثة عندهم ليست قائمة بذاته تعالى ، بل هي قائمة بذاتها « لا في محل » .

ولعل أصدق ما يمكن أن يوصف به هذا الرأي هو أنه هروب من اتخاذ الرأي ، فهو لا يريدون أن ينفوا الإرادة كلية ، لأن الإرادة عندهم تابعة للحياة ، وهو تعالى حي ، فيجب أن تصح له الإرادة (٢) .

وحينئذ فهل يثبتون الإرادة على أنها صفة وجودية له جل وتعالى ؟

لا يستطيع البصريون من المعتزلة ذلك ، لأنه يعني أن تكون قديمة بقدمه تعالى ، وهذا ما يصطدم — من وجهة نظرهم — بقضية « القدم أحص الوصف » ، أي أنه لو كانت الإرادة قديمة لسكان في هذا — كما يفهمون — تعدد القدماء (٣) .

فكانهم يريدون إثبات الإرادة ، ولا يريدون أن تكون صفة له تعالى ، كيلا تكون قديمة .. ولا يستطيعون أن يقولوا إنها حادثة ، وهي في الآن نفسه صفة للقديم جل وتعالى ، والا وقعوا في مأزق آخر ، هو اتصافه تعالى بالحوادث بما يستلزمه ذلك من نقص وتغير ، وذلك كما فعل السكرامية (٤) .

(١) القاضي : الأصول الخمسة ص ٤٤٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٣٤ .

(٣) المصدر عينه ٤٧٧ .

(٤) قارن : المحصل للرازي ص ١٦٩ ، غاية المرام ص ٥٩ ، وشرح

المواقف ص ٨٦ > ٨٠ .

فلم يبق أمامهم من ملجأ إلا أن يسكون للبارى تعالى إرادات حادثة ،  
قائمة بذاتها ، لا فى محل .

فهل يصلح هذا رأى أن يسكون ملجأ ؟

إن قيام الإرادة بنفسها منفصلة عن المريد أمر لا يمكن قبوله ،  
ولست أدرى كيف يعقل أن تسكون الإرادة نائية عن المريد ، منفصلة  
عنه ، بل كيف تسكون إذن مختصة به دون غيره (١) ؟ إنما نعلم أن القاضى  
عبد الجبار قد دافع عن هذا الرأى دفاعا مستميتا ، ولكننا لا نرى فى  
دفاعه إلا فيهمة جدلية هى على أحسن الأحوال من قبيل الظن الذى لا يغنى  
عن الحق شيئا .

ويبدو أن هذا الرأى — الذى لا يقصره البصريون على الإرادة  
وحدها (٢) — قد شاع على عصر إمام الحرمين ، ولعل هذا هو سر ما نلسه  
من هذا النص من احتداد فى اللمجة ، فأصحابه « مبتدعة » ، « قد ضلوا ضلالا  
بيدا ، وضلوا لهم هذا إنما هو » إنسلا عن رتبة الدين .

ومفاد انتقاد إمام الحرمين لهذا الرأى هو أنه يعنى أن البارى تعالى  
لم يكن مريدا فى الأزل ، وحينئذ فإن الإرادة الحادثة بين أحد احتمالين ،  
فإما أن تكون مرادة — هى الأخرى — بإرادة ، وهذه — بدورها —  
مرادة بإرادة ، مما يفجم عنه التسلسل الباطل .

(١) قارن الاقتصاد ص ٢٢٧ وما بعدها ، وشرح المقاصد ص ٧١ > ٢٢ ،  
وهذا هو الانتقاد الذى يؤثره السعد على غيره من الانتقادات القائمة على أن  
الإرادة عرض لا يقوم بمحل ، وقارن أيضا شرح المواظف ص ٨٥ > ٨٠ .  
(٢) فلقد استخدم بعض المعتزلة نفس الملجأ فى صفة الكلام ، ويجدر  
بنا أن نشير إلى أن أصل المعتزلة فى هذا الرأى قائم على أن الواجب لا يعمل ،  
فكفون البارى تعالى عالما هو واجب عندهم ، فلا يعمل ، أما كونه تعالى مريدا  
فلم يكن واجبا عندهم كان معللا بإرادة حادثة ( الشامل ص ١٠٧ ) .

وأما أن تكون هذه الإرادة الحادثة في غير حاجة إلى إرادة، فيكون هذا شأن جميع الحوادث، بل شأن الكون كله، وفي ذلك ما فيه من إبطال لاحتياج العالم إلى الصانع المريد.

وهكذا عرف الأشاعرة طريقهم بين الإرادة من جهة، وبين المراد من جهة ثانية، فأعطوا الإرادة ما تستحقه من القدم (١)، وأعطوا المراد ما يستحقه من الحدوث، وهكذا أفردوا القديم عن المحدث، بينما ضل الفلاسفة في منتصف الطريق فجعلوا المراد قديما كقدم الإرادة، فقالوا يقدم العالم، وضل الكرامية والبصريون من المعتزلة في منتصف الطريق، فجعلوا الإرادة حادثة كالمَراد الحادث.

ولمّا نهض فريق ثالث من المعتزلة قائلين بأن إرادته تعالى ليست سوى

(١) لكن إذا كانت الإرادة صفة قديمة فكيف يتصور الأشاعرة تعلقها بالحوادث المتغيرة؟ يرى الأشاعرة أن لصفة الإرادة وجهين من التعلقات، فهي صالحة أولا لتخصيص الممكن بأي من البدائل الممكنة، وهذا هو ما يطلق عليه التعلق الصلوحى القديم، ثم هي — أعنى الإرادة — قد خصصت الممكن أولا بأي يدل دون مقابله، وهذا ما يطلق عليه التعلق التنجيزي، القديم. وزاد البعض وجها ثالثا، هو تخصيص الممكن عند وجوده بهذا البديل، وهو التعلق التنجيزي الحادث، بينما أنكره البعض بناء على أنه مجرد إظهار للتعلق التنجيزي القديم (السنوسي ص ٩٨، والبيجورى ص ٣٥).

وما أجود ما ذكره الأمدى في هذا الصدد (فالإرادة واحدة، والمعلقات متعددة، وذلك على نحو تعلق الشمس بما قبلها واستضاء بها، فإنه وإن كان متعددًا، لكنه لا يوجب تعدد الشمس بتعدد ما استضاء بها) (غاية المرام ص ٧٣).

عنه بحصول المنفعة نقيجة لإيجاد الشيء النافع ، فعليه تعالى بما في الفعل  
لمراد من المصلحة هو ما يدعوه — جل وتعالى — إلى الإيجاد .

فلا يقتصر رأى هؤلاء على أن الإرادة هي العلم ، بل يجعلونها علما  
محصرا هو العلم بما في الإيجاد من نفع ، وبما في عدم الإيجاد من ضرر .

نقول : إن جعل العلم هو المخصص ينطوي على مفارقة واضحة ، لأن  
العلم تابع للإرادة ، بمعنى أن العلم بأن الشيء سيوجد تال لتخصيص الإرادة  
له بالوجود بدلا من العدم ، فلا يصح إذن جعل العلم هو الإرادة (١) . هذا  
من جهة .

ومن جهة أخرى فإن هذا الرأي الاعتزالي يجعل ما في الشيء من منفعة  
هو الباعث له تعالى على الفعل ، ومن البدهى أن يرقض الأشاعرة هذا  
التصور البشري في جناب مقام الألوهية الأسنى ، فأفعاله تعالى بريئة عن  
التعليل بالأغراض والمنافع ، ومقامه المتعالى يتنزه عن الإستكمال بتحصيل  
الأغراض ، سواء كانت جلب مصلحة أو دفع مضرة ، وكيف لا  
والأغراض خارجة عن مقام الألوهية ، فكيف إذن يناط بها تحديد أفعاله  
تعالى إجمادا وإعداما ؟

لقد غلا المعتزلة — كما يقول ابن المرتضى بحق (٢) — في إثبات الدواعي  
والعلل ، حتى أوجبوا معرفة العقول البشرية لكل مقاصد البارئ تعالى  
نفصيلا ، وأدى بهم هذا إلى الإغراب الشديد في محاولات بشرية لتخيل  
حكم رضاها عقولهم لكل فعل من أفعاله جل وتعالى ، ولو تأملت ماذكره  
المعتزلة بصدد الأعراض والآلام ، وما قرروه من أن الله لا يحسن منه —

(١) الإرشاد ص ٦٣ ، والمحصل ص ١٦٨ — ١٧٠ ، والآمدى غاية المرام

ص ٥٢ وما بعدها .

(٢) إثبات الحق ص ١٩٤ .

جاء تعالى عما يقول الظالمون — أن يؤلمنا بغير عوض ، وأن من العبث أن يفعل الفاعل فعلا دون عوض مثله (١) ، ولو تأملت أيضا ما ذكروه من إيجاب الأملح عليه تعالى ، وإيجاب العقوبة بالمعاصي على من مات بلا توبة ، أقول لو أنك تأملت هذا كله لأصابك النفور ، ولأدركت السر في حرص الأشاعرة على تنزيه المقام الآلى عما قسمه في عرفنا البشرى عدلا وحكمة ، فهو جل وتعالى الحكيم بحكمته هو ، لا بحكمتنا نحن .

فايطلق عليه المعتزلة حكمة فإنما هي حكمة في فطاق معرفتنا البشرية ، ذات الأسباب القريبة والعلل الدافية ، أما حكمته تعالى فلا إلاع لنا عليها . ومن هنا يتبين لك مدى سلامة موقف الأشاعرة في إناطة التحسين والتقيح للأمر ، وما أجود ما ذكره ابن المرتضى أيضا في هذا الصدد ( لا بد أن يكون في أحكامه تعالى وحكمه ما تستقيحه عقول البشر ، لأن الله تعالى لو مائنا في جميع الأحكام والحكم لدل ذلك على مائلته لنا في العلم المتعلق بذلك ، وفي مؤداه ولطائفه وأصوله وفروعه (٢) .

ثم تأمل معي ذلك التحليل النفسى الممتاز الذى أدلى به الأمدى بمحدد التحسين والتقيح ، فتحسين العقل وتقييحه أمور نفسية تختلف باختلاف النشأة والبيئة والعادة والهوى ، والقول بأن الحسن والقبح ذاتيان فى الأشياء ، وإن العقول قدر كهما إدراكا محايدا هو قول مردود ، لأن وراء ذلك لا محالة غرض خفى ، قديخنى عن المدرك نفسه ، حتى ولو كان ذلك الغرض هو مجرد دجه ، وشغفه الباطنى .

إن المعتزلة — هكذا يتابع الأمدى — يتمسكون مثلا بضرورة العلم بحسن الإيمان والعدل ، وقبح الكفر والجور ، ولكن متى كان الاتفاق على

(١) الأصول الخمسة ص ٤٧٧ وما بعدها ، وقارن : المسامرة ص ١١٥

وما يليها .

(٢) إيشار الحق ص ٨٩ .

ذلك واقعا مع أن أكثر الناس لذلك مخالفون ، بل عن هذه المخالفة مدافعون ؟

فليس اتفاق بعض العقلاء على هذه الأمور — كما يضيف الآمدى — ما يوجب كونها ضرورية ، وإلا لزم أن اتفاق الخصوم على أضدادها ضرورى ، لسكونهم من جملة العقلاء بل أكثرهم ، ، بل إن المعتزلة قد أطبقوا على قبح إيلام الحيوان وتعذيب الإنسان بغير عوض ، والأشاعرة يحكمون بحسن ذلك ، فكيف يكون الحسن والقبح ذاتيا لا يختلف باختلاف العقول ؟ .

ثم إن جعل الحسن والقبح منوطا بالعقول وحدها — كما يتابع الآمدى — يجعل الحكم مطلقا جامدا لا يختلف باختلاف الأحوال أو النسب ، فالقتل مثلا قبيح مهما كانت ظروفه وملايساته ، والصدق حسن مهما كانت ظروفه وملايساته ، لكن إناطة الحسن والقبح بالشرع سوف تغير الميزان ، فيكون القتل قبيحا من العاقل الذى لا غرض له إلا الشهوة الانتقام ، وحسنا إذ قصد به حقن دم ، بل قد يحكم الشرع بحسن شريعة بالنسبة لقوم ، وقبحها لآخرين ولذلك يصح القول بنسخ الشرائع (١)

لقد تصور المعتزلة — وسيتصور أضرابهم — أن نفي الأشاعرة

(١) الآمدى غاية المرام ص ٢٣٥ وما بعدها ، بل أن الآمدى يضيف بعداً جديداً لرأى الأشاعرة حين يقول ( إنه لاسبيل إلى جحد أن ما وافق الغرض من جهة المعقول ، وإن لم يرد به الشرع المنقول ، أنه يصح تسميته حسنا ، كما يسمى ماورد الشرع بتسميته حسنا فهو كذلك ، وذلك كاستحسان ما وافق الأغراض من الجواهر والأعراض وغير ذلك ، فليس المراد بقول الأشاعرة أن الحسن ما حسنه الشرع أنه لا يكون حسنا إلا ما أذن فيه أو أخبر بمدح فاعله ، وكذلك فى جانب القبح أيضا (نفس المصدر ص ٢٣٥) وإن كان هذا الرأى مخالفا لرأى إمام الحرمين (الارشاد ص ٢٥٩)

الأغراض عن فعله تعالى مؤد إلى العبث ، بمعنى خلو أفعاله تعالى عن الحكم والفوائد والمنافع ، وغير خاف أن الأشاعرة لا ينفون ترتب المصالح والمافع كنتيجة لأفعاله تعالى ، فأفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على ما لا يحصى من المنافع لخلقها .

ولكن الذي يرفضه الأشاعرة - كما هو واضح - أن تكون تلك المنافع والأغراض التي يدر كها البشر هي دعة ، أفعاله تعالى أو الباعثة عليها (١)

وما أبدع ما ذكره الحق سبحانه ( ولو رحمناهم وكشفنا ما بهم من ضر للجوا في طغيانهم يعمهون ، وأقد أخذناهم بالعذاب فلا استكفوا الزهم ولا يتضرعون ) وما ذكره سبحانه ( بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله ) .

إن القضية جد واضحة ، فيستحيل على البشر الاحاطة بمقاصد خالقهم أو استقصائها ، كما يستحيل عليهم اكتناه حكمته المتعالية ولطائف مسالكها .

وبهذا التهيد ففهم نص إمام الحرمين التالي :

قال المحققون : الجائر في حكم الله تعالى ينقسم إلى القون في أفعاله ، وإلى جواز رؤيته ، فهما قسمان :

فلتتمع البداية بأفعاله فنقول : كل ما قضى العقل بجوازه وإمكان حدوثه فالرب تعالى موصوف بالاعتدار عليه ، ولو فرض إحداثه إياه لما كان متمتعاً - وكان مسوغاً في العقل .

(١) المحصل ص ٢٠٥ ، والمواقف ص ٢٠٠ ج ٨ وغاية المرام ص ٢٢٤

وما بعدها .

وهذا الآن يستمد من بحر في الأصول لا يغترف، وهو القول في التقييد والتحسين، وتنبع المذاهب في ذلك يطول ويخرج عن الحد المقصود .  
فالوجه الاقتصاد على فكتة فاخرة قاطعة لا تبقى على فاهما إشكالا البتة ، فالذي اعتقده أهل الأهواء حسنا لعينه كالإيمان وشكر المنعم ، والذي اعتقدوه قبيحا لعينه كالكذب والظلم إنما ينفصل وينقسم على من يقبل الضر والنفع .

وحقيقة النفع واللذة والهموم استشعار الخوف من الآلام والشروع والإرتياح من اللذات ، والرب بإتفاق المعتبرين بالصانع مقدس عن قبول النفع والضرر ، فلا يسره وفاق ، ولا يضره شقاق ، وإذا كان كذلك استحال أن يغلب به قبول النفع ، فلا تسر الأفعال في حقه حتى يقضى بأنه يوقع بعضها ، ولا يجوز في حكمه إيقاع بعضها .

وإذا قال الذاهل عن مر هذا الأمر الجلي إنه تعالى لا يفعل القبيح لعله بقبحه وغناه عن فعله قلنا لا يتحقق القبيح بالإضافة إلى الله تعالى ، فإنه لا يتضرر به كما لا ينتفع بمقتضيه .

ولولا أنه شاع في ألفاظ عصبية الحق أنه تعالى خالق الخير والشر لكان أمر التوحيد يوجب أن يقال ليس في أفعال الله تعالى خير ولا شر بالإضافة إلى الآلهية ؛ فإن الأفعال متساوية في حكمه وإنما تختلف مراتبها بالإضافة إلى العباد .

وفي هذا المقدار مقنع في هذا الأصل العظيم لا حاجة معه إلى غيره ، وقد نبه على هذا المعنى ﷺ فقال في سياق حديث طويل في قسم الله الأرواح ( يوقف أرواح السعداء على يمين العرش ، وأرواح الأشقياء على يسار العرش ، ثم قال هؤلاء أهل الجنة ولا أبالي ) .

فإن عارض المخالف فقال : السكيس المعظم قد يلقي غريبا مننا لا ينتفع



باكرامه وإيوانه ولا يتضرر بتركه في معذبة، ثم الحكمة تستحثه على مكارم الأخلاق فيه، وهذا تلبيس لا تحصيل له، فإن الصورة التي ذكرها اتفاق وغيرها مما يلبسون به، فيحصر ذلك أمران، أحدهما أن المحكّارم التي ذكرها سبها الاهتزاز بحسن الثناء في الغالب، ثم قد يستمر المرء على أمر لعله، وبعثاده حتى ينتهي الأمر فيه إلى مبلغ يفسر عليه مخالفته، والعادات آثار غير منسكورة في الجبلات، والثاني أن الإنسان قد تناله رقة الجنسية، وتستحثه على استنقاذ الفرق وإنجاء المملوكي، ولولم يقتض له الضرر ضررا يئنا.

والرب متقدس عن هذه الصفات جمع، ومن تخيل تفصيل الأفعال في حق الاله فقد تماق بطرف من التشبيه، فالصائر ون إلى التشبيه وإثبات الجهة يتمسكون بما يفرض إلى التشبيه في الوجود الأزلي، وهؤلاء مشبهون في الأفعال، والفئتان زانعتان عن مدرك الحق، فالرب لا يناسب وجوده وجود، ولا يشبهه في امتناع الضرر والنفع فاعل، فهذا — حرس الله مولانا (١) — لباب التوحيد.

يتناول إمام الحرمين في هذا النص مسألة الحسن والقبح العقليين، ومطلحه أن يثبت أن الحسن والقبح مفهومان بشريان يضربان بجذورهما العميقة في تربة التكوين البشري، فحين يحفر إمام الحرمين تحت مفهوم الحسن والقبح يجد جذورهما راسخة في النفع والضرر، فالحسن مرتبط بالنفع ارتباطا وثيقا لا تنفك له عروة، والقبح مرتبط بالضرر ارتباطا لا تنفك له عروة أيضا.

ويستكمل إمام الحرمين غوصه في أعماق التكوين البشري ليجد أن جذور النفع والضرر — هي الأخرى — راسخة في اللذة والألم، فما النفع إلا إزاحة الألم والإحساس بالفائدة، وما الضرر إلا استشعار الألم، والقلق مما تسببه من هموم.

(١) يقصد بذلك فظام الملك الذي سمي الرسالة باسمه ووجهها إليه.

واقدر يمكن أن يعترض على هذا التحليل النفسى بأن الانسان يقدم على فعل الخير المجرد دون أن يلوح في هذا الفعل جلب لنفع عاجل أو دفع لضرر عاجز، وما أكثر الأمثلة التى يمكن أن تضرب على ذلك، فلم ير الانسان رجلا كريما مهيبا جليلا تدفعه النخوة أو الانسانية إلى إكرام ضعيف غريب دون أن يرجو من وراء ذلك نفعا أو يخشى ضررا؟.

لكنك لو أمعنت النظر في هذا المثال — وغيره — لوجدت أن الدافع لذلك لا يخرج عن عدة احتمالات، تضرب بأسرها في صميم التكوين البشرى، فأحد هذه الاحتمالات انتفاء ذلك الفاعل أن تنطلق أسنة النقاء على فعله، وكم يكون النقاء مستطابا حين يكون ثغما مجردا على فعل لا يلحق فاعله من وراءه نفع، ولا يخشى من تركه ضررا، وأحد هذه الاحتمالات أيضا أن ذلك الفاعل قد اعتاد، على أن يفعل المعروف فيمن يعرف وفيمن لا يعرف، وفي أهله وفي غير أهله، ولو خالف عادته للحقه من ذلك تأنيب الضمير ووخزه وعقابه، وما أنسكاه من عقاب، فهو حينئذ يفعل ما يفعل توقيا لضرر، واستجلابا للذة، وأحد هذه الاحتمالات أيضا أن يكون ذلك الفاعل ممن منحوا إحساسا مرهفا بالمشاركة الوجدانية لبني الانسان جميعا، فيدفعه ذلك إلى أن يرق لأفان المالمومين، ويسعى إلى إنقاذ الغرقى، وإنجاء الهلكى.

وبهذا التحليل النفسى يصل إمام الحرمين إلى بغيته، وهو تأصل مفهوم الحسن والقبح — على أى احتمال — في بديان التكوين البشرى، فإذا ما جاء المعتزلة ونقلوا هذين المفهومين إلى المقام الإلهى المتعالى فهم متعلقون — في صميمهم هذا — بطرف من التشبيه في الأفعال، تماما كما كان المجسمة متعلقين بطرف من التشبيه في الذات.

وبهذا التحليل النفسى ينقضى إمام الحرمين عن مولا فاجل وتعالى الحسن والقبح أصلا، بل إن أفعاله إذا ما نظر إليها في حكم الإلهية لا ينبغي أن توصف بالخيرية والشرية، وإنما هي خير وشر بالاضافة إلى العباد، وهذا مانبه إليه الحديث الشريف الذى روى ما فى معناه أحمد والبخار

والطبراني (١) (هؤلاء أهل الجنة ولا أبالي ، وهؤلاء أهل النار ولا أبالي) (٢).

لقد قلنا إن صفة الإرادة — في تصور الأشاعرة — تمثل ركيزة هامة من ركائز العقيدة الأشعرية الكبرى في استناد الأشياء إلى الله تعالى القادر المختار ابتداءً أو بلا واسطة ، ومن هنا كان جهد الأشاعرة ألا يكبر في بسط الإرادة الإلهية على كل جوانب العالم الكوني والإنساني على سواء ، ولقد كان هذا البسط في المجال الكوني يسير المؤونة ، أما في المجال الإنساني فقد احتاج الأمر إلى جهود ضخمة واسعة .

لقد أتى المعتزلة بثقلهم الفكري وراء مفهوم العدل — وهو الأصل الثاني من أصولهم الخمسة — ومن هذا المنظور اقتضى المعتزلة لكي يقولوا إنه ليس كل ما يفعله الإنسان — خيراً أو شراً — فهو مراد الله تعالى ، بل إن الأفعال التي تقع من العباد — على ضربين ، فإما ما هو شرقيح . وهذا ما لا يريد الله تعالى ، بل يكرهه ويسخطه ، وهو الحرام والمكروه ، ومنها ما هو حسن ، وهو ما يريد الله تعالى ويأمر به ، وهو الواجب والمندوب ، أما المباح فلا يكون الله تعالى مريداً له (٣) .

فالإرادة عند المعتزلة إذن ملازمة للأمر (٤) ، إذ أن غاية ما يعلم به

(١) حاشية زاهد الكوثري على النظامية ص ٢٦ .

(٢) قارن رسالة الاحتجاج بالقدر لابن تيمية ص ٧٤ حيث ينتقد فكرة إمام الحرمين هذه انتقاداً شديداً .

(٣) القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة ص ٥٧ ، وما بعدها ، وشرح المواقف ص ١٧٣ > ٨ .

(٤) هذا عند غير الجبائي من المعتزلة ، وأما الجبائي فقد حكى عنه الأشعري قوله بأن الإرادة غير الأمر (اللع ص ٥٥) .

مراد الغير هو أمره بفعل ذلك المراد ، وقد جاءنا الأمر من الله تعالى بالحسن —  
 أى بالواجب والمندوب — بل ما هو أكبر من الأمر ، وهو الترغيب فيه  
 والوعد عليه بالثواب العظيم ، كما جاءنا منه تعالى النهى عن القبيح والترغيب  
 عنه والوعيد عليه بالعقاب ، فالطاعات إذن هي المرادة له ، وإن لم تقمع ،  
 والمعاصي غير مرادة له ، وإن وقعت ، أى أن الله تعالى لا يريد القبايح ،  
 ولا يشاؤها ، بل يكرها ويستخطها (١) .

ولوثأملت في هذا التلازم بين الإرادة والأمر لوجدت أن الطاعات وحدها  
 هي المرادة لله تعالى ، حتى وإن لم تقمع ، لأنها هي المأمور بها ، وبذلك  
 ينحسر قسط كبير من الأعمال عن كونه مراداً له تعالى ، وهي المعاصي ،  
 وهذا يعني وقوع ما يكرهه الله تعالى في الكون دون إرادته ، ويعنى أيضاً  
 التمتص في ملكه واقتداره جل اسمه .

وهذا لإمام الحرمين يحمل هذا كله بقوله (فإذا زعمت المعتزلة أن معظم  
 ما يجري من العباد فالرب سبحانه كاره له ، وهو واقع على كراهته ، فقد  
 قضوا بالقصور ، ولذا قالوا إن الرب أراد ما لم يكن ، وكان ما لم يرد فلم تنفذ  
 إرادته في خليقته ، ولم تجر مشيئته في مملكته ، ووقع كثير من الحوادث  
 كما أراد إبليس وجنوده) (٢) .

ولقد أورد القاضي عبد الجبار كثيراً من الوجوه التي استدلت بها  
 المعتزلة على دعواهم في عدم شمول الإرادة للمعاصي والقبايح ،  
 ولو تأملت هذه الوجوه جميعاً لوجدت أنها تقتظم في عقد واحد ،

(١) الأصول الخمسة ص ٤٥٩ ، وقارر ما حكاه الجويني في الإرشاد  
 ص ٢٤٣ — ٢٤٤ لتجده موافقاً لما قرره القاضي (ص ٤٦٤ الأصول الخمسة) .

(٢) الإرشاد ص ٢٤١ . وقلرن شرح المقاصد ص ١٠٧ ، والبياضى :  
 اشارات المرام ص ١٦٦ .

ألا وهو محاولة بسط المفاهيم البشرية على مقام الألوهية (١).

فأحد هذه الوجوه مثلا أن إرادة القبيح قبيحة ، والله لا يريد القبيح ،  
لأنه عالم بقبحه ومستغن عنه ، وواضح أن هذا الوجه معتمد على قضية  
التحسين والتقيح ، وواضح أيضا أن الأشاعرة قد أنكروا هذا التصور  
بناء على قصور عقولنا البشرية عن إدراك جميع وجوه الحسن ، وجميع  
وجوه القبح ، وما أبدع تلك الاشارات التي تتضمنها قصة موسى عليه السلام  
مع العبد الصالح ، فإذا يظن العقل في قتل طفل يرى إلا أن يكون قبيحا  
القبح كله ، ولكن هذا القبح الظاهر إذا وضع في إطار الكوائن والأوقان  
انكشف ما فيه من وجوه للحسن لا تخطر على بال .

يقول ابن تيمية عن المعتزلة في هذا الصدد ( إنهم يقيسون ما يحسن  
من الله ويقبح منه على ما يحسن من العبد ويقبح منه ، فجعلوا يوجبون على  
الله ما يوجبونه على العبد ، ويحرمون عليه ما يحرمونه على العبد ، ويسمون  
ذلك العدل والحكمة ، مع قصور عقولهم عن معرفة حكمته وعدله ،

(١) ولذلك فلا تجد وجها من هذه الوجوه إلا وقد عقب عليه القاضي  
بقوله (والدليل على ذلك الشاهد) ، ولو أن المعتزلة قد قصدوا بالإرادة معنى  
خاصا ، كالإرادة الشرعية أو التكليفية مثلا ، وجعلوا هذه ملازمة للأمر ،  
ثم أثبتوا بجانبها إرادة عامة شاملة للطاعات والمعاصي لضاقت شقة الخلاف ،  
بل ربما لم يبق خلاف ، لكن المعتزلة لم يعترفوا — كما يقول ابن المرتضى  
في إثبات الحق ص ٢٦٩ — بغير هذا المعنى الملازم للأمر ، ومن أجل ذلك  
كان رأى المعتزلة هذا مؤد بالحقيقة إلى إبطال صفة الإرادة باعتبارها الصفة  
التي يتأتى بها التخصيص والتمييز ، وما أجود ما قاله الأمدى من أن الإرادة  
الملازمة للأمر أولى بأن لا يطلق عليها إرادة أصلا ، بل هي شهوة أو تمن  
( غاية المرام ص ٦٧ ) ونفس هذه المقالة قال بها أبو منصور الماتريدي  
( التوحيد ص ٢٨٦ — ٢٩٣ ) .

ولا يثبتون له مشيئة عامة ولا قدرة تامة ، فلا يجعلونه ( على كل شيء قدير )  
ولا يقرون بأنه خالق كل شيء ، ويسمون أنفسهم عدلية (١) .

فأدمننا إذن في فطاق الجنب الالهى فلا ينبغي لنا أن نحسن بعقولنا ،  
إذ قد يكون لما نستعجب منه وجه قبيح خفى ، ولا أن نقبح بعقولنا ، إذ قد  
يكون لما نستعجب منه وجه حسن خفى (٢) .

في مقابل ذلك وقف أهل السنة من أشاعرة وماتريدية يقررون شمول  
إرادته تعالى لكل ما خلقه ، فهو جمل وتعالى — كما يقول الأشعري —  
خالق كل شيء ، ولا يقع في ملكه إلا ما يريد ، وهو القائل (فعال لما يريد) ،  
فأفعال البشر بأسرها — طاعة أو معصية — مرادة له ، فإذا استحال أن  
يفعل البارى ما لا يريد استحال كذلك أن يفعل العباد ما لا يريد .

ثم إنه لو كان في أفعال البشر ما لا يريد له لكان ذلك مما يسكره ويأبى  
كوفه ، وهذا يوجب أن المعاصى توجد شاء الله أم أبى ، وهذه صفة  
الضعيف المقهور ، تعالى ربنا عن ذلك علوا كبيرا (٣) .

ويقول الباقلانى : اعلم أنه لا يجرى في العالم إلا ما يريد تعالى ، وأنه  
لا يؤمن مؤمن ولا يكفر كافر إلا بإرادته سبحانه ، ولا يطيع مطيع  
ولا يعصى عاص من أعلى العلى إلى ماتحت الترى إلا بإرادته ومشيته (ولو  
أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا

(١) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ص ٩١—٩٢ ح ٨ ، وقارن الارشاد  
ص ٢٤٩ حيث يجيب لإمام الحرمين على هذا الاعتراض الاعتزالى بأنه لو كانت  
إرادة السفه سفها لكانت إرادة الطاعة طاعة ، ولما كان الله تعالى مطيعا  
لإرادته الطاعة ، وأصل هذا الجواب نجده لدى الأشعري نفسه (اللمع ص ٥٧) .

(٢) المقاصد ص ١٠٨ ح ٢ ، والمسيرة ص ٦٤ .

(٣) اللمع ص ٤٧—٤٩ .

ليؤمنوا إلا أن يشاء الله) (ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا). (١)  
ويقول إمام الحرمين: كل حادث فهو مراد لله تعالى، ولا يختص بخلق  
مشيئته بصف من الحوادث دون صنف، بل هو تعالى يريد لجميع الحوادث  
خيرها وشرها ونفعها وضرها (٢).

وفي ضوء هذا كله نفهم نص النظامية التالي :

الحادثات كلها مرادة لله تعالى، وهذا مقتض من القاعدة التي ذكرناها  
آنفا، فإذا تقرر أن الأفعال لا تنفوت في حق الله تعالى فتعلق الإرادة بها  
على قسمة واحدة لا تختلف، ونخص هذا الفصل بأمر قاطع من نزل على  
ما يرتضيه مولانا فنقول :

(١) ينقل الباقلاني عن بعض أهل التحقيق قولهم : والله ما قالت  
المعتزلة بقوله تعالى (يضل من يشاء ويهدي من يشاء) ولا بقوله (وإذا أراد  
الله بقوم سوءا فلا مرد له) ولا بقول موسى عليه السلام (إن هي إلا فتنتك  
تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء) ولا بقول نبينا صلى الله عليه وسلم (قل  
لا أملك انفسى نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله) ولا بقول أهل الجنة (الحمد لله  
الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله) ولا بقول أهل النار  
(ربنا غلبت علينا شقوتنا) ولا بقول إبليس (رب بما أغويتى فلن أكون  
ظهير للجرمين) الانصاف ص ٤٣ - ٤٤ .

(٢) الارشاد ص ٢٣٧ - ٢٣٨ ، وينقل إمام الحرمين في نفس الموضع  
عن بعض الأشاعرة أنهم — مع اعتقادهم بكون الكفر مرادا له تعالى —  
فإنهم يتخرجون عن القول بأن الله تعالى يريد الكفر لما قد يتوهم أن ما يريد  
فإنه بأمر به ويحرض عليه، ونظير ذلك أننا نعتقد أن العالم بما فيه لله تعالى،  
وإذا سئلنا عن الزوجة والولد لم نقل بذلك دفعا للتوهم الباطل (وقارن :  
الانصاف ص ١٦٧ ، والمواقف ص ١٧٣ > ٨ ، والمقاصد ص ١٠٧ > ٢) .

أضلكم تنزيل أحكام الله تعالى على الجارى من أفعال الحكماء منا ، وليس  
بمعى أن من علم أنه لو أم عبد من عبيده بالمسال وضروب الممدد لفسق  
وجر وانتكح الحرمات ، واقتحم الكبائر والموبقات ، فلو أمده بعلمه  
البات ، ثم زعم أنه أراد بإمداده بعتاده أن يستمد به أبواب الخيرات ،  
ويتخذ ذريعة في القربات ، كانت هذه الارادة مع العلم بنقيضها مشعرة  
بنهاية السفسه والتجسط في العقل ، لاسيما إذا علم أنه لو قطع عنده مادته  
لاشتغل بما يعنيه ، وإذا شهدنا المسالك فلما معنى للاضباب بعد وضوح الغرض ،  
وقد لاح المرید ما أردناه .

الحادثات كلها وبأسرها مرادة له تعالى ، ولا تفرقة بين الصاعات والمعاصي ،  
ولا بين الخيرات والشرور في شمول لإرادته تعالى لها .

يرجع لإمام الحرمين في هذا النص بتلك القضية إلى جذورها الأصلية  
في تعليل أفعاله تعالى ، فأهل السنة قائلون بأن أفعاله تعالى لا تتعلل بالأغراض ،  
كما رأينا قبيل قليل ، ومادامت المسألة كذلك فأرادة الخير والشر لا تتفاوت  
بالنسبة لمولانا جل وتعالى ، فهو يريد بها جميعا ، أى يخصصها بالوقوع جميعا .  
أما المعتزلة فحين قالوا بأن إرادته تعالى لا تتعلق بالمعاصي والشرور  
وتتعلق بالطاعات والخيرات فحسب ، فقد قالوا — في اللحظة عينها —  
بأن الأفعال تتفاوت في حقه تعالى ، وما هذا منهم إلا تعلق بطرف من  
التشبيه ، فهم يشبهونه تعالى في أفعاله بالحكماء من البشر في أفعالهم ، وما أضل  
المعتزلة عن الحق الشرعى والعقل فى هذه المسألة إلا تنزيلهم أفعاله تعالى  
بمنزلة الجارى من أفعال الحكماء منا .

ثم يضرب لإمام الحرمين مثالا من الشاهد (١) لبيان أن البارئ تعالى يفعل  
ما يشاء ويحكم ما يريد ، وحاشا أن تقع أفعاله وإرادته على شبه أفعال البشر

(١) أصل هذا المثال للأشعرى نفسه (اللمح ص ٥٦ — ٥٧) ، وتوارثته  
من بعدهما أجيال الأشاعرة المتعاقبين .

(١٦ — هوامش على العقيدة)



وإرادتهم ، فأنه تعالى يمد الكفار بما يهيء لهم أن يقفوا من رسله موقف  
التعنت والمكابرة والمدافعة لدين الحق ، وهو يعلم أن ما يمدهم به مال وبنين ،  
لا يسارع لهم به في الخيرات ، بل لا يؤمنون ، وهو مع ذلك يمدهم به ،  
وأنه تعالى قد أتى فرعون وملائه زينة وأموالا في الحياة الدنيا ليضلوا عن  
سبيله ، وهو مع ذلك أنعم ذلك ، أفليس هذا دليلا — أى دليل — على  
أنه تعالى يريد الخير والشر معا ، والطاعة والمعصية جميعا ، وصدق الحق  
إذ يقول ( فمن يرد الله أنه يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله  
يجعله صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء ، كذلك يجعل الله الرجز  
على الذين لا يؤمنون ، ونقلب أفئدتهم وأهواهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ،  
ونذرهم في طغيانهم يعمهون ) .

ولعله قد اتضح لك أن أهل السنة يفرقون بين الإرادة والأمر ،  
فالإرادة الإلهية شاملة لكل ما هو ما هو كائن ، وما تتجه إليه الإرادة  
الإلهية بالتخصيص فهو واقع لا محالة ، أما الأمر الإلهي فلا يكون إلا للطاعة  
دون المعصية ، والمأمور إذن قد يقع وقد يقع ضده .

إن الإرادة — كما يقول الآمدي — أعم من الأمر من حيث أن الإرادة  
قد تقع لمعصية غير مأمور بها ، بل منهي عنها ، والأمر — من جهة أخرى —  
أعم منها ، من حيث أن الأمر قد يتجه إلى التكليف بشيء ولا يكون هذا  
الشيء مراداً فلا يقع قطعا ، فليس بينهما تلازم أو تساوي (١) .

(١) فالأقسام عند الأشاعرة هي كما يلي : مأمور به مراد كإيمان أبي  
بكر رضي الله عنه ، وعكسه ، أى غير مأمور به ولا مراد كالسكر منه  
رضي الله عنه ، ومأمور به غير مراد كالإيمان من أبي جهل ، وعكسه ، أى  
مراد غير مأمور به ، كالسكر منه لعنه الله ( قارن البيجورى ص ٣٥ ، وشرح  
الخريدة ص ٤٢ ) .

لفقضى شمول إرادته تعالى لكل كائن واقع، طاعة أو معصية، فلا يكون  
ملكه تعالى إلا ما يشاء، وبمقتضى انفصال الأمر عن الإرادة، فهو  
ذل لا يأمر بالفحشاء (١).

ولقد استدل أهل السنة على انفصال الإرادة عن الأمر بوجوده

(١) والجمع بين العبارتين هو صنيع الباقلاني (الإنصاف ص ١٦٢)،  
وكان في هذا إشارة إلى القصة الشهيرة التي تحكى التقاء القاضي عبد الجبار  
بمعتزلي بالأستاذ أبي إسحاق الأسفراييني في دار صاحب ابن عباد فقال  
القاضي سبجان من تنزه عن الفحشاء، وكأنه بذلك يغمز رأى أهل السنة  
في أن كل واقع فهو مراد طاعة أو معصية، فرد عليه الأسفراييني على  
لفور سبجان من لا يجرى في ملكه إلا ما يشاء، وكأنه بذلك يرد الكيل  
على القاضي في رأيه — ورأى المعتزلة جميعاً — بأن هذا مما يستلزم خروج  
الخاص — وهي جزء من العالم — عن إرادته تعالى ووقوعها على غير  
ما يريد، بما في ذلك من إقصاء ومغلوبة (شرح المقاصد ص ١٠٧ > ٢،  
والفوائد الفلسفية ص ١٤٦ > ١).

ولقد اشتهرت للقصة زيادة أخرى بأن عبد الجبار قال: أفريد ربنا  
أن يعصى، فرد عليه أبو إسحاق قاتلاً (أفيعصى ربنا كرهاً)، واشتهرت  
لزيادة أخرى بأن عبد الجبار قال (أفرأيت إن منعت الهدى وقضى على  
لاردي أ أحسن إلى أم أساء؟) فقال أبو إسحاق (إن منعك مالك فقد  
أساء، وإن منعك ماله فيختص برحمته من يشاء) البياضى (ص ١٦٦،  
وحاشية الأمير ص ٨١).

وسواء صحت القصة أم لم تصح فهي تبرز نقاط الخلاف بين أهل السنة  
والمعتزلة في إيجاز ودقة ووضوح.

كثيرة (١)، ولعل أهم هذه الوجوه عندنا - هو قصة إبراهيم وولده الذبيح عليهما السلام، فالتعالى قد أمر إبراهيم - عليه السلام - بذبح ابنه، ولكنه لم يرد ذلك منه وقوعاً، بل كان المراد وقوعاً، هو الفداء بذبح عظيم، ولو تأملت دلالة هذه القصة على انفصال الإرادة عن الأمر لوجدت تلك الدلالة واضحة جلية، مهما شككت في ذلك المعتزلة، كأن يقولوا مثلاً إن إبراهيم لم يكن مأموراً بالذبح حقيقة، بل كان ذلك رؤياً حسبها حقاً، وهذا الاعتراض واضح السقوط، فرؤيا الأنبياء حق، ثم كيف يقدم إبراهيم على ذبح ابنه من غير جزمه بتحقيق الأمر؟

(١) فأحد هذه الوجوه هو المثال الشهير للرجل الذي يؤدب عبده ويغفلظ عليهم ويبالغ في ذلك، ثم يأمر عبده بأمر مافى محضر سلطان مثلاً، ولكنه يريد أن يعصوه في ذلك الأمر لسكى تقوم الحجة عليهم أمام السلطان فيما يصنعه بهم، ويبدو أن هذا المثال سابق على عهد إمام الحرمين، فهو يرويه عن «بعض المحصلين»، ثم يورد الاعتراضات عليه، وفي نظرنا أن هذا المثال الجزئى النادر الوقوع لا يكتفى في الاستدلال، ولا ينهض رداً على شبهات المعتزلة في هذا الصدد، فالأمر الصادر من السيد إلى العبد حالئذ ليس أمراً حقيقياً، بل هو «صورة» الأمر، فكيف يقاس عليه أمره تعالى للعباد باجتناب المعاصي، مع أنه يريد بها؟ ومهما فعل إمام الحرمين في محاولة تقويم هذا الدليل فلا يزال لدينا غير أمين ولا مكين (قارن الإرشاد ص ٢٤٤ - ٢٤٥، وشرح المواقف ص ١٨٦ > ٢، والمقاصد ص ١٠٨ > ٢، والعقائد الفلسفية ص ١٤٦ > ١، والبياضى : إشارات ص ١٥٦).

وأحد الوجوه الاستدلال بالنسخ، فالمفوخ - وهو المأمور به أولاً - لم يكن وقوعه مراداً للأمر (الإرشاد ص ٢٤٥ - ٢٤٦)، وفي الحلق أن هذا الاستدلال أيضاً غير كاف في دحض شبهة المعتزلة، إذ أن الأمر المرفوع الحكم قد كان مراداً قبل النسخ، ثم أصبح غير مأمور به ولا =

من تشكيكاتهم أيضاً أن إبراهيم — عليه السلام — لم يكن مأموراً  
بالحق تعالى ، بل بالشد والربط والتل للجبين ، وهذا الاعتراض واضح  
نوط كذلك ، فتسمية القرآن الكريم للأمر بأنه «البلاء المبين» لا يدل  
على أن المأمور به هو الذبح تحقيقاً (١) .

ولعله يتضح لك أيضاً أن الإرادة — كما هي منفصلة عن الأمر — فهي  
منفصلة عن المحبة (٢) والرضا ، فهذا ما ينبغي أن يكون عليه منطق مذهب  
الشاعرة ، فالإرادة شاملة للطاعات والمعاصي ، ولا يصح أن تقع المحبة أو  
رضا إلا على الطاعات دون المعاصي ، تماماً كما لا يصح أن يقع الأمر إلا  
على الطاعات دون المعاصي .

لكن إمام الحرمين يحكي لنا بصدد هذه النقطة إتجاهين في مذهب  
الشاعرة ، أولهما ذلك الاتجاه المتسق مع منطق المذهب ، وهو انفصال  
محبة والرضا عن الإرادة ، مثلها كمثل الأمر تماماً ، فالطاعات مرادة ،

= مراد بعد النسخ ، ثم قارن أيضاً (التوحيد للماتريدي ص ٣٠٤) فقد أورد  
وجهاً آخر في الاستدلال وهو وجه جدير بالتأمل .

(١) الإرشاد ص ٢٤٦ وما بعدها ، والتوحيد للماتريدي ص ٣٠٤ ،  
والآمدى غاية المرام ص ٦٧ ، وإيثار الحق لابن المرتضى ص ٢٧٢ .

(٢) وما تجدر — ملاحظته أن المحبة — عند الشاعرة — لا تستلزم  
التحن والميل ، بل تعني إرادة الإنعام على العبد ، كذلك فإن المحبة من العبد  
لا تعني ميلا من العبد ، بل تعني الإذعان والانقياد ، والله تعالى يتقدس عن  
أن يميل أو يمال إليه ، ثم أن المحبة لا تتعلق إلا بمتجدد ، والرب تعالى أزلي  
(الإرشاد ص ٢٣٨ — ٢٣٩ والإنصاف ص ٤٠ ، والآمدى: غاية المرام  
ص ٦٨) وفي النفس من هذا التقرير شيء .

ومأمور بها ، ومحجوبة ، ومرضى عنها ، والمعاصي مرادة له تعالى ، ولكنها غير مأمور بها ، ولا محجوبة ، ولا مرضى عنها .

ويبدو أن هذا الاتجاه المتسق تماماً مع منطق المذهب الأشعري ليس هو الاتجاه الراجح السائد لدى جميع مفكرى الأشاعرة (١) .

أما الاتجاه السائد لديهم ، فهو الاتجاه الذى نسيبه لإمام الحرمين إلى المحققين ، ، ومفاده التسوية بين الإرادة من جهة ، وبين المحبة والرضا من جهة ثانية ، فالرب تعالى يريد الكفر ويحبّه ويرضاه ، ولكنه لا يحب ولا يرضاه كقراً مجرداً ، بل يحبّه ويرضاه كقراً معاقباً عليه (٢) .

ولكن ألا ترى معنى فى أن القول بمحبة الكفر والرضا به باعتباره

(١) كما أشار إلى ذلك إمام الحرمين نفسه فى الارشاد ص ٢٣٩ ، وكذلك الآمدى فى أبكار الأفكار ( هامش إشارات المرام ص ١٥٩ ) ، ومع ذلك فقد مال إليه الرازى ( شرح أسماء الله الحسنى ص ٣٦٠ وما بعدها ) والدواني فى حاشيته على العضدية ص ١٠٩ > ٢ وكذلك فعل متأخرو الأشاعرة بلا استثناء قريباً ( الأثير ص ٨١ والبيجورى ص ٣٦ ، والخزينة ص ٦٥ ) بل إن السعدى قد حكى أن لا نزاع فى انفصال الإرادة عن المحبة والرضا ، كما لا نزاع فى انفصال الإرادة عن الأمر ( ص ١٠٩ > ٢ شرح المقاصد ) ، وهذا ما يثير الدهشة بحق ، فالنزاع قائم ، والمذهب الذى حكاه ليس هو المذهب الراجح ، بل المرجوح ، أما الماتريدية فقد ساد لديهم هذا الاتجاه المرجوح ، برغم ما نقل عن الامام أبى حنيفة مما يدل على الاتجاه للغاير ( المسيرة ص ٦٨ وما بعدها ، والتوحيد للماتريدى ص ٢٨٧ - ١٩٧ ، والبياضى ص ٥٩ ) .

(٢) الارشاد ص ٢٣٩ وصاحب المواقف يميل إلى هذا الرأى حين يجعل المحبة لإرادة خاصة ص ١٧٨ > ٨ .

معاقباً عليه يتضمن قدراً من التعسف والتجمل؟ ألا ترى معنى في هذا القول بجانب لقوله تعالى : ( ولا يرضى لعباده الكفر ) ولقوله ( والله لا يحب الفساد ) وأقوله ( إن ذلك كان سيئته عند ربك مكروها ) ؟

لقد حاول هذا الفريق من الأشاعرة أن يلتمس تأويلاً لهاتين الآيتين، ففهموا من قوله تعالى : ( ولا يرضى لعباده الكفر ) أنه لا يرضاه لعباده من الخواص المطيعين ، لسكن هل ترى أنه — جل وتعالى — يرضاه لغيرهم ، سواء باعتباره كفوفاً ، أو باعتباره كفراً معاقباً عليه ؟ وفهموا من قوله تعالى : ( والله لا يحب الفساد ) أى لا يحبه من أهل الصلاح والطاعة ، وهل ترى أنه — جل وتعالى — يحبه من غيرهم (١) .

لقد كان قول هذا الفريق من الأشاعرة متسكناً جعل ابن قيمية يهتمهم بأنهم لا يستحقون حسنة ولا يستقبحون سيئة (٢) .

حقاً . . إن هذه التسوية بين الإرادة من جهة ، وبين المحبة والرضا لا يلزمها ضرر في الاعتقاد — كما قال ابن الهمام بحق (٣) ، لأن الضرر

(١) قارن الإنصاف للباقلاني ص ١٦٢ — ١٦٥ ، وقد نقل الباقلاني الاتجاهين ، بما يشعر بميله إلى الاتجاه الأول .

(٢) وابن قيمية لم يحك عن الأشاعرة سوى الاتجاه الثاني ، ثم حاجه بشدة ، ( الإحتجاج بالقدر ص ٦٥ — ٦٧ ) ، أما القاضي عبد الجبار فقد نسب التفرقة بين الإرادة من جهة وبين المحبة والرضا — لا إلى الأشاعرة — بل إلى النجارية ( ص ٤٦٨ شرح الأصول ) ، أما ابن المرتضى ( إشارات الحق ص ٢٥٢ ) فقد فهم من هذه التسوية قريباً مما فهمه ابن قيمية ، ورتب على ذلك كثيراً من اللوازم التي يأباهما من مذهب الأشاعرة .

(٣) السكال بن الهمام : المسامرة ص ٦٨ وما بعدها ، وقارن في هذا الصدد تفسير الألوسي عند قوله تعالى ( ولا يرضى لعباده الكفر ) ففيه تحقيق نفيس .

في الإعتقاد إنما يلزم إذا رتب القائلون على هذه التسوية بين إرادة  
المعاصي وبين محبتها : عدم العقاب عليها ، وليس هذا بمتروك عندكم ،  
فالعقاب على المعاصي — عندكم متحقق ، برغم كونها مرادة محبوبة مرضية ،  
لأن مناط العقاب هو مخالفة النهي ، ولكن لماذا يتركب بعض الأشاعرة  
هذا المركب الصعب ، ويرتكبون في سبيله هذا القدر من التعسف ،  
ويهملون الإتجاه الأول ، وهو متسق مع نصوص الشرع ومع منطق  
مذهبهم على حد سواء ؟

### ٣ — صفة العلم<sup>(١)</sup>

ما أجود قول من قال عن صفة العلم إنها د أم الصفات ، (٢) ، فإن إبداع المبدعات إنما يتحقق من العالم بالموجودات قبل وجودها ، وبعد وجودها . وبالممتنعات لئلا يقصد ما ليس مما يشاء ، وبالمعدومات لئلا يبينها ويخلق منها ما يشاء (٣) .

فبصفة العلم تنكشف لمولانا جل وتعالى الموجودات والمعدومات والممتنعات ، وبإرادته — جل اسمه — يخصص الممكن منها بالوجود أو بالعدم ، ثم بقدرته — عز شأنه — يحقق ما خصصته الإرادة ، أى أن القدرة توجد ما خصصته الإرادة . وما انكشف بالعلم .

وإثبات صفة العلم للبارى تعالى لا يحتاج منا إلا إلى الإلتفات إلى الأفعال المحكمة والصنعة الدقيقة فى أى جانب من جوانب الخلق ، الكونية والإنسانية ، لنرى دقائق الصنعة التى لا تنسق فى الحكمة إلا من عالم ، على حد تعبير الأشعرى (٤) .

وجميع العلوم التى نشأت وستمشأ كلها تطورت معارف الإنسان تحتاج بعد سبر أغوارها إلى أمر جوهرى ، هو ربطها بعلم البارى القدير ،

(١) لم يذكر إمام الحرمين هذه الصفة — فى النظامية — إلا بصورة جملة ، وذلك فى ضمن ما يجب للبارى تعالى لإجمالا .

(٢) الكليني على الجلال الدواني ص ٢ > ٢ .

(٣) البياضى : إشارات المرام ص ١٢٧ .

(٤) للمع : ص ٢٤ .



ورؤية التأثير فيها ، وهو ربط لا تنفك عنه قوة الإنسان العاقلة لو برئت من الغواشي ، وحينئذ ينكشف للعيان مظاهر العلم الأزلي السكامل .

ومهما ارتقى البشر في علومهم وبرعوا فيها ، فستظل بين علومهم وعلمه تعالى فروقاً شاسعة في الإحاطة والقصور ، وفي اللاتناهي والالتهاى ، وفي التيقن والإرتياب ، فبعلمه تعالى الواحد يعلم جميع المعلومات ، بخلاف الأناسى الذين تعدد علومهم وتفرع وتخصص ، وهو سبحانه لا يشغله معلوم عن معلوم ، بينما يشغل الأناسى بفرع دقيق من فروع علم واحد ، فلا يكادون يعلمون عما وراءه إلا النزر اليسير ، وعلمه سبحانه ثابت لا يزول ، فلا تأخذه سنة ولا نوم ، ( وما كان ربك نسياً ) ، وعلوم الأناسى متغيرة متطورة ، وتعتبرها الغفلة والسهو والذهول والنسيان ، وعلمه تعالى غير مستفاد من حاسة أو حدى أو فسكر ، وعلوم الأناسى لا تخرج عن أحد هذه المناسفد أو عن كلها ، ومعلوماته تعالى لا متناهية ، وعلوم الأناسى محدودة نهائية (١) .

وظهور الاتقان والترتيب والنظام في العالم كما يمكن اتخاذه دليلاً على اتصافه تعالى بصفة العلم ، فكذلك يمكن — بل ينبغي — أن يتخذ دليلاً على وجوده ، الصانع جل وتعالى .

وقد كان الأشعري نفسه رائداً في هذا المجال فهو حين يقيم الدلائل على أن للخلق صانعاً صنعه ، ومديراً دبره ، تراه يقول : إن القطن — مثلاً — لا يجوز أن يتحول غزلاً مفتولاً ، ثم ثوباً منسججاً ، بغير ناسج ولا صانع ولا مدير ، ومن اتخذ قطناً ، ثم انتظر أن يصير غزلاً مفتولاً ، ثم ثوباً منسججاً ، بغير صانع ولا ناسج ، كان عن المعقول خارجاً ، وفي الجمل

والجأ ، وكذلك . من قصد إلى برية لم يجد فيها قصراً مبنيًا ، فانتظر أن يتحول الطين إلى حالة الآجر ، وينتضد بعضها على بعض بغير صانع ولا بان كان جاهلاً ، وإذا كان تحول النطفة علقه ، ثم مضطه ، ثم لحما وعظماً ودماً أعظم في العجوبة ، كان أولى بأن يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال إلى حال ، وقد قال الله تعالى ( أفأرى يتم ما تمنيون أفأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ) (١) .

(١) اللع ص ١٨ - ١٩ ، ولأن كان أخلاف الأشعري - فيما خلا الباقلاني تقريباً - قد جعلوا الاستدلال بالاتقان والعناية استدلالاً على اتصافه تعالى بصفة العلم ، لا على وجوده جل وتعالى ، ذلك لأنهم اعتمدوا في الدلالة على وجوده تعالى على طريق الحدوث أو الإمكان ، وإمام الحرمين حين رد مطاعن المعتزلة على كتاب اللع قد أعاد هذا الدليل الذي نحن بصده إلى دليل الحدوث ( الشامل ص ٢٤٥ وما بعدها ) ، إذن قلنا أن نستخلص من هذا قلة عناية أخلاف الأشعري بدليل العناية والاتقان ، وإهتمامهم بدليلي الحدوث والإمكان ، نقول هذا مع تحفظ واحد ، هو أن هؤلاء الأخلاف - بدءاً من ابن مجاهد ومروراً بالباقلاني وانتهاء بإمام الحرمين - لم يجعلوا حدوث العالم متوقفاً على حدوث الأعراض ، بل قد يكون الطريق إليه مشاهدة الأحوال المتعاقبة على بعض النوات ، دون التعرض للجوهر والعرض والظهور والكمون ، ويعلق إمام الحرمين على ذلك قائلاً ( ولولا هذا للزم تكفير معظم البرية والتبرؤ منهم ، إذ لم يتسكّم في الظهور والكمون واستحالة قيام العرض بنفسه إلا شذوذة من أهل العصر ) [ قارن الشامل ص ٢٤٧ - ٢٤٨ ] ، وهذا لا يكون الأشاعة قد أوصدوا باب الاستدلال بالاتقان كلية ، وأما الباقلاني ، فإن الجويني ينقل عنه إهتمامه بطريقة الأحكام والاتقان ، وتفضيله إياها كدليل على وجود الصانع ، ( فإذا كنا نملك هذه الطريقة في العلم والقدرة والحياة فسلوكها في إثبات وجود الصانع أولى ) كما يقول الباقلاني ( انظر الشامل ص ٦١١ ) .

وكان ابن رشد أيضا رائدا في هذا المجال ، بل إن الدلالة على وجود الصانع عنده منحصرة في دليلي العناية والاختراع ، سواء في ذلك عامة الناس وخاصتهم ، فالعناية - كما يراها ابن رشد - تتركز حول الإنسان الذي تتوافق جميع الموجودات مع وجوده ، وتتوافق مع فقهه ، كالليل والنهار ، والشمس والقمر ، والأزمنة والأمكنة ، والحيوانات والنباتات والجمادات وجميع مظاهر الطبيعة السكونية (١) .

ولو تأملنا دلالة الاتقان على اتصافه تعالى بصفة العلم لوجدنا أنها تنطوي على أمر آخر ، هو اتصافه تعالى بالقدرة والاختيار ، فالمتقن لصنعة قادر على تلك الصنعة ، ويختار لإيجادها على صفة الكمال دون صفة النقص .

فبارئ العالم - جل وتعالى - قد رتب الأفعال الحكيمة ، - على حد تعبير الأشعري - ترتيبا متقنا ، وجميعها تترتب عليها للعباد منافع وأغراض ومقاصد ، ويستحيل أن يحدث ذلك من الطبيعة الغشوم التي لا اختيار لها ولا قصد ، فطريق الاتقان إذن يتضمن إثبات القدرة والاختيار (٢) .

- (١) مناهج الأدلة ص ١٥٠ وما يليها .

(٢) قال الدليلين واحد ، كما قال الأمير في حاشيته على شرح الجوهرة ص ٨٣ ، بينما يعتمد الغزالي على طريق الاتقان وحده ( الاقتصاد ص ٢١١ ) وكذلك الجلال الدواني في شرحه على العضدية ص ٣-٤-٥ ، أما السعد فيقول إن للتكلمين طريقين لإثبات العلم له تعالى ، أولهما طريق الاحكام والاتقان ، والثاني أنه فاعل بالقصد والاختيار ، ولا يتصور ذلك إلا بالعلم ، ويميل السعد - قبيحا للفرار من الراجي - إلى أن طريق القصد والاختيار أكد وأوثق ، وعلة ذلك أن ثمة اعتراضا صعبا على طريق الاتقان ، مفاده أن من الجائز أن يوجد الباري تعالى موجودا تستند إليه تلك الأفعال المتقنة المحكمة ، والجواب على ذلك بأن إيجاد ذلك الموجود المفترض هو أيضا فعل محكم ، بل أكثر أحكاما ، ذلك الجواب لا يتم =

ولو أننا تأملنا أيضا أفعال البارئ تعالى في العالم لوجدناها تنقسم إلى  
نمطين أساسيين، فهناك من أفعاله تعالى ما يجري فيه الحال على طريقة  
واحدة، ووثيرة مستمرة، فلهذا أجرى الله العادة مثلا أن يعقب الليل  
النهار، والشمس القمر، والشتاء الصيف، وقد أجرى الله العادة أيضا  
أن لا تخق الحيوانات إلا من أجناسها، فالبحر لا تخق إلا من البحر،  
والغنم إلا من الغنم، وكذلك الثمار والزروع (١).

وهناك من أفعاله تعالى ما لا يجري فيه الحال على طريقة واحدة ووثيرة  
مستمرة، بل تتراوح فيها الأفعال بين يسر وعسر، وجذب وخصب،  
وإعطاء وإكداء، وصحة ومرض، وهدوء في مظاهر الطبيعة وثورات فيها.  
في الأفعال الأولى يظهر الاتقان والنظام متسقاً رتيباً مستمراً دائماً، فتعاد  
الأنفذة والعقول على فعله المتقن اعتماداً مستمراً يجعلها تغفل عنه وتسو،  
وحكم الاعتقاد، كما قال إمام الحرمين في نص سابق من النظامية - قد يذهل  
العاقل عن سنن الرشاد .

وبالأفعال الثانية يظهر الاتقان والنظام، لكن في صورة تتراوح فيها  
الأضداد، وذلك كما تلمست الأنفذة والعقول إلى فعله المتقن، وبحسبنا  
أن نقرأ قوله تعالى (ولو بسط الله الزرق لعباده لبعثوا في الأرض، ولكن

---

= إلا ببيان أنه تعالى قادر مختار في إيجاد ذلك الموجود المفترض،  
فيرجع طريق الإلتقان إلى طريق القدرة والاختيار (شرح المقاصد ص ٦٥)  
٢٠، والمحصل للرازي ص ١٦٥) ثم قارن بأولة الفناى الرد على هذا  
الاعتراض دون توسط القدرة والاختيار (حاشيته على شرح المواقف  
ص ٦٦ ٨٤)، وانظر أخيراً حاشية الأمير ص ٨٣ حيث يقرر إمكان إيراد  
هذا الاعتراض بعينه على طريق القدرة والاختيار .

(١) قارن القاضي عبد الجبار: الأصول الخمسة ص ١٥٨ .

ينزل بقدر ما يشاء) لنذكر أن تضيق الأرزاق وإقارها ينطوى على  
اتقان وإحكام مثلاً ينطوى البسط والسعة سواء بسواء .

فلو كانت أفعال الله تعالى في العالم قاصرة على النمط الأول لكان من  
الممكن أن يقال إن الفاعل طبيعة ليست بذات قصد واختيار ، أو مادة  
خاصة تفعل فعلاً في العالم على نحو آلى ميكانيكى ، ولكان للمعتضين أن  
يقولوا بأن أفعال النحل أو العنكبوت مثلاً مرتبة منظمة ، وهى مع ذلك  
ليست بذات علم .

ولو كانت أفعاله - جل اسمه - قاصرة على النمط الثانى لكان للمعتض  
أن يجترىء فيقول : أين الإحكام والاتقان ، وليس ثمة شئ يجرى على  
وتيرة واحدة ولا على طريقة مستمرة ؟ .

فالنظان معاً يدلان على الاتقان والاختيار معاً ، ولا انفصال بين  
الاتقان والقدرة ، ولا بين الإحكام والاختيار (١) .

(١) ولقد أورد المتكلمون - من أشاعرة ومعتزلة - هذين الاعتراضين  
( ما في العالم من شرور ، وأفعال النحل والعنكبوت ) فأجاب الأشاعرة  
عن الأول بأنه لا يشترط في الدلالة على العلم خلو المصنوع من كل خلل  
واشتماله على كل كمال ، وأجابوا عن الثانى بعدم التسليم بخلو النحل  
والعنكبوت من كل علم ، فقد أظمها الله تعالى وأوحى إليها بتلك الأفعال  
المتقنة ( شرح المواقف ص ٦٦ ح ٨ ، والمقاصد ص ٦٥ ح ٢ ) ، أما المعتزلة فقد  
أجابوا عن الاعتراض بوجود الشرور في العالم بأهمها د لطف ، في أداء  
الواجبات ، فقد خلق الله تعالى تلك الصور القبيحة ليدعونا إلى شكر النعم .  
يقول عبد الجبار ( إن أحداً إذا رأى صورة ناقصة قبيحة فإنه يكون عند  
ذلك أقرب إلى أداء الشكر الواجب على تحسين صورته وإكماله خلقه )  
ص ١٤٩ الأصول الخمسة .

ولاريب في أن إثبات العلم للبارى تعالى بطريق الإلتقان أو بطريق الاختيار  
يفيدان إحاطة علمه تعالى بالجزئيات، عظيمها، ودقيقها، ظاهرها وخفيها،  
لأنه تعالى بارئها الموجد لها محكمة متقنة، فكيف يفعل ذلك من لم يحط  
بكل شيء علما، يقول الآمدى : إن مذهب أهل الحق — في مسألة العلم —  
مستمد من التخصيص والتمييز، والتميز المتخصص إما أن يكون مخاطبه أو غير  
مخاط به، وليس جائزا أن يكون غير مخاط به، وإلا لما تصور تميزه عن  
غيره، فإذا لا بد من الإحاطة، ثم كيف يمكن إنكار الإحاطة، والعقل  
الصریح يقضى بيديه بأن صدور ما هو على غاية الأحكام والالتقان عن  
لا إحاطة له محال (١).

ومع ظهور تلك الدلالات الناصعة على إحاطة علمه تعالى بالكون فقد  
نبتت في الفكر الإنسانى نزعات تنزع نحو التشكيك في هذه القضية  
الساطعة.

وليس بالأمر الجديد أو المستحدث أن نقرر أن مبعث تلك التشكيكات،  
إنما هو الفلسفة الأرسطية في المقام الأول، ولعلنا لانعدو الحقيقة إذا  
اختصصنا مقالة اللام، من كتاب مابعد الطبيعة لأرسطو بهذا التأثير في  
في المقام الأول أيضا.

ففي هذه المقالة أن المبدأ الأول لو عقل شيئا آخر غير ذاته لكان معقوله  
منفصلا عنه، فيكون كماله بعقل غيره، وفي هذه المقالة أنه لو كان كمال المبدأ  
الأول بعقل غيره لكان متغيرا، والتغير فيه انتقال إلى الانقاص، وكيف  
ذلك وهو في غاية الإلهامة (هكذا) والكرامة والعقل.

وفي هذه المقالة أن ما لا يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يبصر، وفيها

---

(١) غاية المرام ص ٧٨، وقارن شرح الواقف ص ٦٩ وما يابها ج ٨.

أن تعقل المبدأ الأول إنما هو لذاته التي هي أفضل الموجودات وأكملها ،  
وليس تعقله لغيره البتة .

وفيها أن المبدأ الأول لا يعقل الأشياء مفردة ، بل يدرکہا دفعة لآله  
مبدؤها (١) .

وحين تناول ابن سينا هذه المقالة بالشرح لم يرتض اقتصار تعقل المبدأ  
الأول على ذاته ، فالمبدأ الأول — كما يقول ابن سينا — يعقل ذاته ، ومن  
ذاته يعقل الأشياء ، لا من الأشياء ، فلا تكون الأشياء سببا لكونه عقلا ،  
بل يكون كونه عقلا في ذاته سببا للأشياء (٢) .

ومهما يكن من شيء فلقد نشأت قضية عدم علم الله بالجزئيات باعتبارها  
تمثل رأى فلاسفة المسلمين في مسألة العلم ، ووجه إلهيم الغزالي هذه التهمة  
في كتابه «تهافت الفلاسفة» .

يقرر الغزالي رأى فلاسفة المسلمين بمثال شهير ، هو أن الشمس مثلا  
تنكسف بعد أن لم تكن تنكسف ، فهنا ثلاثة أحوال :

حال يكون فيها الكسوف منتظر الوجود ، أي سيكون ، وحال هو  
فيها موجود ، وحال ثالثة هو فيها معدوم ، ولكنه قد كان من قبل .

فلما نحن البشر بإزاء هذه الأحوال الثلاثة علوم مختلفة . فإذا نعلم أولا  
أن الكسوف معدوم وسيكون ، وثانيا أنه كائن ، وثالثا أنه كان وليس  
كاننا الآن .

(١) قارن : أرسطو عند العرب — مقالة اللام — الفصل التاسع ص ٩  
وما بعدها ، ثم شرح ثامسطيوس ص ١٩ .

(٢) المصدر السابق : ص ٢٩ وما بعدها ، وأيضا إلهيات الشفاء - المقالة  
الثامنة - الفصل السادس ص ٣٥٨ مجلد ٢ ، والنجاة ص ٢٤٦ ج ٢ .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة مختلفة ، وتعاقبها على الذات العالمة يوجب تغييرها ، لأن العلم الأول لو استمر - في حال وجود الكسوف - فسوف يكون جهلا وليس علما ، ولو انعدم ذلك العلم فذلك يستلزم التغيير .

والله تعالى لا يعتريه التغيير ، فلا يتصور أنه - في مذهب الفلاسفة - يعلم هذه الأمور الثلاثة ، ومع ذلك فهو - تعالى - كما يقرر ابن سينا - يعلم الكسوف وجميع عوارضه وصفاته علما كلياً هو متصف به في الأزل والأبد ، على وتيرة واحدة لا تختلف باختلاف الزمان ، وكذلك فيما يختلف باختلاف المواد والأمكنة ، كأشخاص الناس والحيوانات ، فهو تعالى لا يعلم عوارض زيد وعمرو ، وإنما يعلم الانسان المطلق بعلم كلي ، ويعلم عوارضه وخواصه ، ولكن بعلم كلي (١) .

في ضوء تقرير الغزالي لرأى الفلاسفة على هذا النحو يلزم الغزالي الفلاسفة لإزمات شتى ، فزيد مثلاً لو أطاع الله تعالى أو عصاه لم يكن الله تعالى عالماً بما يتجدد من أحواله ، لأنه - جل وتعالى - لا يعرف زيدا بعينه ، فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ، وإذا لم يعرف الشخص وأحواله ، فلا يعرف كفر زيد ولا إسلامه ، وإنما يعرف كفر الانسان وإسلامه مطلقاً كلياً لا مخصوصاً بالأشخاص ، بل يلزم أن تحدى النبي ﷺ بالنبوة لم يعلمه الله تعالى ، وكذا تحدى غيره من الأنبياء ، لأنه لا يعلم إلا لتحدياً كلياً ، فأما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه ، لأن ذلك يعرف بالحس ، والأحوال الصادرة من النبي لا يعرفها الله تعالى أيضاً ، لأنها منقسمة بانقسام الزمان ، ذلك أن أى تغيير في المعلوم يوجب تغييراً في العلم ،

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة (المسألة الثانية عشرة - ٢٠٦ - ٢٠٨) ، وقارن شرح المواقف ص ٧٥ وما بعدها ح ٨ .  
(١٧ - هوامش على العتيدة)



لأن العلم تدخل فيه الإضافة إلى المعلوم الخاص ، فتغير المعلوم من حال إلى حال ، يوجب تغيراً في ذات العلم ، وفي ذات العالم ، وذلك محال على الله تعالى (١) .

ولما كان الغزالي قد فهم مذهب الفلاسفة على هذا النحو ، فقد كان لقطب الدين الرازي فهم آخر مختلف ، وتبعه في هذا الفهم قوم آخرون (٢) .

### (١) تهافت : ص ٢٠٨ — ٢١٣ .

(٢) يتابع خوجة زادة في كتابه (تهافت الفلاسفة) الذي ألفه للتحكيم بين تهافت الغزالي وتهافت التهافت لابن رشد — أقول إنه يتابع قطب الدين الرازي (المتحاني) صاحب المحاكمات ، وكذلك الجلال الدواني في شرحه على العقائد العنصرية ، ومفاد هذا الفهم أنه ليس معنى قول الفلاسفة إنه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي ما فهمه الغزالي من أنه تعالى لا يعلم إلا ماهياتها الكلية فحسب ، بل معناه — عندهم — أنه تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية في أزمنتها الواقعة فيها ، ولكنه يعلمها علماً متعالياً على الدخول في الأزمنة ، فليس في علمه كان ، ولا كائن ، ولا يكون ، ولا يلزم من ذلك خلوه تعالى عن إدراك بعض ماهو واقع .

إن العام بالجزئيات المتغيرة إنما يكون متغيراً — كما يقول القطب الرازي — لو كان العلم بها زمانياً ، أي مختصاً بزمان دون زمان آخر ليتحقق وجود العلم في زمان وعدمه في آخر ، كما هو الحال في علومنا ، وأما على الوجه المقدس عن الزمان بأن يكون الواجب تعالى عالماً أزلاً وأبداً بأن زيدا داخل في الدار في زمان كذا ، وخارج عنها في زمان كذا ، بالجل الاسمية لا بالجل الفعلية الدالة على أحد الأزمنة ، فلا تغير أصلاً [الكفوي ص ٩ — ١٠ ، والخيالي على العقائد ص ١٠ > ٢ ، وكذلك خوجه زادة ص ٨٠] .

وأياً ما كان الأمر فإذا نحن أخذنا بتقرير صاحب المحاكات ومن تبعه  
لمذهب الفلاسفة فسيكون الخلاف بينهم وبين أهل السنة في هذه المسألة  
محصوراً في نطاق ضيق، وهو أن الله تعالى أزال يعلم الجزئيات والأحداث  
الزمانية مفصلة في أزمتها عند أهل السنة، ويعلم تلك الجزئيات على وجه  
كلى متعال على الزمان عند الفلاسفة.

= ويقول الجلال الدواني: إن علمه تعالى عند الفلاسفة بطريق التعقل  
لا بطريق التخيل، فالإختلاف في نحو الإدراك لا في المدرك، نعم لو قالوا  
إنه لا يعلم بعض المعلومات صريحاً أو التزاماً لسكان كفرأ، ومن كفرهم  
قد حمل كلامهم على ذلك، كالغزالي وكأبي البركات البغدادي، ثم يتابع  
الدواني قائلاً: إن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين يرجع إلى العلم  
بالكلية أو بالجزئية، وباعتبار أنه ليس في الجزئي شيء داخل في قوامه  
وهو ليس داخلاً في الكلّي، بل هما نحوان من الإدراك يتعلقان بشيء  
واحد، فلا يجوز تكفيرهم فيه خطأ أو صواباً، فإن ما ينفرونه عنه تعالى  
هو الإدراك الشبيه بالتخيل، ولا يتعلق بهذا القدر تكفير، كما لا يتعلق  
التكفير بمن يقول برجوع السمع والبصر إلى العلم كالأشعرى والفلاسفة.  
[الجلال الدواني على العضدية ص ١٧ — ١٨ > ٢].

ولقد ساق الجرجاني في شرحه على المواقف هذا الفهم نقلاً عن بعض  
الفضلاء، وهو على الأرجح أستاذه قطب الدين الرازي، ومال إليه  
[ص ٧٥ — ٧٦ > ٨]، كذلك قرره السعد في شرحه على المقاصد باعتباره  
«المشهور عن مذهبهم»، ص ٦٧ > ٢.

أما بصدد تلك الإلزامات التي ألزم بها الغزالي الفلاسفة فقد تناوّلها  
خوجة زادة في كتابه السالف الذكر ص ٨١، وحكم بضعفها بناءً على  
الفهم الآخر لمذهب الفلاسفة.

أما إذا أخذنا بتقرير الغزالي - وكذلك أبي البركات البغدادي -  
فسيكون نطاق الخلاف أكثر اتساعاً وأشد خطورة، وهو أن الله تعالى  
يعلم الجزئيات والأحداث الزمانية بتفاصيلها عند أهل السنة، ويعلم كلياتها  
فقط عند الفلاسفة (١).

ومهما يكن من أمر فإن فهم أهل السنة لعلاقة صفة العلم الأزلية  
بالمعلومات المتغيرة يوحد الباب الكلية أمام قضية التغير في الصفات القديمة،  
فغنى التغير، متفق عليه بين الجميع، كما يقول الغزالي بحق (٢).

إن العلم - عند أهل السنة - صفة حقيقية ذات إضافة (٣)،  
واختلاف أحوال المعلومات يتردد إلى اختلاف العلاقات،  
أو الإضافات، لصفة العلم، وليس إلى صفة العلم ذاتها، فلا يوجب  
تغير المعلومات تغيراً في صفة العلم، وبالأولى فلا يوجب ذلك تغيراً  
في ذات العلم.

(١) قارن هامش تهافت الفلاسفة للدكتور سليمان دنيا ص ٢٠٨  
وما بعدها وكذلك ص ٣٠٩ وما بعدها، وأيضاً حاشية الشيخ محمد عبده  
على العقائد ص ١١٢ وما يليها.

(٢) تهافت ص ٢١٣.

(٣) قارن ص ٢٣١ مطالع الأنظار للبيضاوي حيث يقسم الصفات تبعاً  
للازدي في الأربعين إلى صفات غير متغيرة في الموصوف، وصفات متغيرة  
في الموصوف، ثم يقسم الثانية إلى ما هو غير مقتض للإضافة، وما هو  
مقتض لها، ثم يقسم الثانية إلى ما لا يتغير بتغير الإضافات، وما يتغير  
بتغيرها، وقارن أيضاً ابن تيمية: مجموع الفتاوى ص ٢٢٧ وما بعدها  
جلد ٦.

ويضرب الغزالي مثالا على ذلك بأن الشخص الواحد يكون عن يمينك ، ثم يرجع إلى قدامك ، ثم إلى شمالك ، فتعاقب عليك الإضافات ، والمتغير هو ذلك الشخص المتنقل دونك ، وهكذا ينبغي أن يفهم الحال في علم الله عز وجل (١) .

ويضرب السعد مثالا مشابها فيقول — تبعاً للرازي في المحصل — إن القديم يتصف بأنه « قبل » الحادث إذا لم يوجد ، و« معه » إذا وجد ، و« بعده » إذا فنى ، من غير تغير في ذات القديم (٢) .

#### (١) نهافت ص ٢١٣ .

(٢) ويكأن هذا الاتجاه من الغزالي ثم من السعد مبنى على أن العلين (العلم قبل وجود زيد بأنه سيوجد ، والعلم حين وجوده أنه وجد) غلمان متغيران، وغنى عن البيان أن التغير في الإضافات لا يستلزم تغيراً في الصفة القديمة ولا في الموصوف بها (قارن شرح المقاصد ص ٦٨ — ٦٩ > ٢ والعقائد النسفية ص ١١٤ > ١٠ وحواشيها ص ٢٥١ > ١) ، ولو تأملت ما ذكره الأمدى لوجدته يقول أيضاً بتغير العلين حين يقرر « بل غاية ما يقدر أن تعلق العلم بوجوده (أى وجود الشخص مثلاً) لم يكن متحققاً حال وجوده ، وغاية ما يلزم ذلك انتفاء تعلق العلم بوجوده حال عدمه ، وتجدد التعلق به حال الوجود ، وذلك ما لا يلزمه القول بحدوث صفة العلم ، (غاية المرام ص ٨٢) ، ويكأن هذا الاتجاه من الغزالي والأمدى والسعد أيضاً هو مصدر ما ذهب إليه بعض المتأخرين كالخياي والفهرى من أن للعلم تعلقات ثلاثة ، التعلق التجيزي القديم ، وهو العلم بذات الشيء ، والتعلق الصلوحى القديم ، وهو صلاحية العلم في الأزل لكي يعلم الشيء حين سيوجد على ما هو عليه ، والتعلق التجيزي الحادث ، وهو العلم بالشيء حين وقوعه — قارن السنوسى ص ١٠٦ وانتقاده لهذا الرأي ، ثم قارن الأمير ص ٨٢ — ٨٣ ، ورده على هذا الانتقاد .

لكن بعض أهل السنة — ومعهم بعض المعتزلة — قد فهموا في المسألة فهما آخر يفتق | مع فهم الغزالي والسعد في اللحمة ، ويختلف عنه في السدى (١) .

فإمام الحرمين يقول: (لا يتجدد للبارى تعالى حكم لم يكن ، ولا تتعاقب عليه الأحوال ، بل البارى تعالى متصف بعلم واحد ، متعلق بمـالم يزل وما لا يزال ، وهو يوجب له حكم الإحاطة بالمعلومات على تفاصيلها ولا يتعدد بتعدد المعلومات ، ولا يتجدد إذا تجددت ) .

ثم يتابع الجوينى قائلا: والذي يوضح الحق في ذلك أن من « اعتقد » (٢) بقاء العلم الحادث ، ثم صور علماً متعلقاً بأن زيدا سيقدم غداً ،

(١) ومبعث هذا الاختلاف أن إمام الحرمين هنا يجعل تعلقات العلم تعلقاً واحداً فحسب ، هو التعلق التنجيزى القديم ، وبذلك يكون إمام الحرمين هو مصدر ما ذهب إليه بعض المتأخرين — كالسنومى وجماعة — من أن للعلم تعلقاً واحداً هو التنجيزى القديم ، وليس ثلاثة تعلقات ، كما هو الحال عند أصحاب الفهم الأول ، ومقاد هذا الفهم الثانى أن المولى تعالى قد علم الأشياء أزلا على ما هى عليه ، وكونها وجدت في الماضى ، أو موجودة في الحال ، أو ستوجد في المستقبل فهى أطوار في العلوم لا توجب تنبراً في تعلق العلم ، ولقد مثله السنومى بما إذا أخبرك شخص صادق بشئ يحصل غداً ، فإذا حصل هذا الشئ في الغد لم يزد عليك — (السنومى ص ١٠٦ ، والأمير ص ٨٣) ، ولا فرق البتة بين مثال إمام الحرمين ومثال السنومى كما هو بين .

(٢) ولقد تحفظ إمام الحرمين بهذا التعبير الخفى ، لأنه لا يعتقد بقاء العلم الحادث ، وذلك لأنه عنده عرض لا يبقى زمانين ، ولذلك تراه يقول بعيد قليل (وليس معتقداً المصير إلى بقاء العلوم الحادثة ، ولكن الأدلة =

و قد قرر ، استمرار العلم بتوقع قدومه إلى حين قدومه ، فإذا قدم لم يفتقر إلى علم متجدد بوقوع قدومه ، إذ قد سبق له العلم بقدومه في الوقت المعين (١) .

وفي نفس الدرب تقريباً سمار كثير من المعزلة ، لكن مع فارق هام (٢) .

فالعلم بأن الشيء سيوجد — كما يقول عبد الجبار (٣) — هو ذاته علم به حين يوجد ، ويوضح صاحب المواقف (٤) ، مذهبهم بضرب نفس

= العقلية تبنى على الخفائق مرة ، وعلى تقدير اعتقادات مرة أخرى الإرشاد ص ٩٩ .

(١) الإرشاد ص ٩٨ ، وكذلك الآمدى ص ٨٢ غاية المرام ، حيث بضرب نفس المثال ، ولكنه ينتهى إلى تعدد التعلقات كما أشرنا إلى ذلك عند تقرير الرأى الأول .

(٢) وهو أن العلم عندهم مجرد إضافة بين العالم والمعلوم ، أما عند جبهة أهل السنة فالعلم عندهم صفة حقيقية ذات إضافة ، لكن الفخر الرازى قد مال إلى أن العلم مجرد إضافة (ص ٥٧ معالم أصول الدين) ، ولذلك انتقده الطوى بشدة (المحصل ونقده ص ١٧٦ — ١٧٧) ، كما انتقده السعد أيضاً محتجاً عليه بتضارب كلامه هذا مع كلامه فى نهاية العقول (شرح للمقاصد ص ٥٤ > ٢) .

(٣) القاضى عبد الجبار : الأصول الخمسة ص ١٩٣ .

(٤) شرح المواقف ص ٧٧ وما بعد > ٨ ، وإن كان صاحب المواقف يلاحظ فى ألمعية أن هذا الرأى مأخوذ من قول الفلاسفة ، فقد فهم =

المثال الذى ضربه إمام الحرمين — كما رأينا منذ برهة — فن علم أن زيدا سيدخل البلد غداً ، فعند حصول هذا الدخول فى الغد يعلم بذلك العلم نفسه أنه دخل البلد الآن ، وإنما يحتاج بعضنا إلى علم آخر بحصول هذا الدخول بسبب طرؤه الغفلة والسهو عن العلم الأول ، أما البارئ تعالى — فلما كان يتمتع عليه الغفلة والسهو — فنفس علمه بأنه سيدخل هو نفس علمه بالدخول ، والذى يتغير هو حالة الشخص ، أما العلم الأزلئ فلا يتغير .

ولا ريب أن فهم أهل السنة لعلاقة بصفة العلم الأزلية بالمعلومات المتغيرة هو فهم حقيق بالتقدير (١) ، فلم تزل أقدامهم مسألة تغير المعلومات من

== منه أنه ينفي عن البارئ تعالى العلم الزمانى بالماضى والحاضر والمستقبل ، ويجعل العلم بها علماً كلياً غير داخل فى الأزمنة ، كما هو الحال فى علمنا ، وهذا قريب من تأويل أستاذه القطب الرازى وشيعته لرأى الفلاسفة كما أشرنا فى هامش قريب .

(١) نقول إنه حقيق بالتقدير ، وفى الذهن ما قرره الجلال الدوانى من أن مسألة علم البارئ تعالى مما تحيرت فيه الأفهام ، وكيف لا ؟ وقد قال الحكيم العليم (ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء) .

نقول هذا أيضاً ، وفى الذهن ذلك الانتقاد الذى وجهه الجلال الدوانى نفسه إلى هذا الفهم حين قال (وما يقوله الظاهريون من المتكلمين من أن العلم قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغنى من جوع ، إذ العام مالم يتعلق بالشئ لا يصير ذلك الشئ معلوماً ، وهذا يقضى إلى نفى كونه تعالى دالماً بالحوادث فى الأزل ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً) ص ٤٨ — ٤٩ ح ٢ .

ومفاد هذا الانتقاد : أن أهل السنة قد نفوا الوجود الذهنى ، كما نفوا أيضاً ثبوت المعلومات فى الخارج ، وحيث تبرز الصعوبة التى أشار إليها ==

حال إلى حال ، ولتكن تلك التغيرات مادية متشخصة ، أو فالتكن زمانية متبدلة ، فذلك كله في دائرة « تعلقات ، الصفة ، فلامساس بصفة العلم ذاتها ، ولا مساس — بالأولى — بذات العالم جل وتعالى .

لكن أقدام بعض المعتزلة لم تثبت أمام مسألة التغير في المعلومات ، فانبعثت في الجواب الاعتزالي آراء مختلفة ، بعضها يتناول صفة العلم في ذاتها ، وبعضها يتناول سبقها على المعلوم وأزليتها .

== الدواني ، إذ كيف تعلم المعلومات حال عدمها ، والحال أنها غير متمايزة ، والحال أيضا أنه ليس ثمة وجود ذهني تتحقق فيه ؟

فالمعلومات في الأزل إذن — على مذهب أهل السنة — لا وجود لها في الخارج ، وهو ظاهر ، ولا وجود لها في العلم ، إذ لا صورة ولا تمايز . ولقد اعترف الفناي بهذه الصعوبة قائلا : « والحق أن المقام على القول بعدم تمايز المعدومات كما هو المشهور من رأى أهل السنة لا يخلو من إشكال ، ولذلك التزم بعضهم إثبات الوجود الذهني ، (ص ٧٥-٨٠ حاشيته على المواقف) ، وقارن ص ١٦٨-١٦٩ شرح المقاصد .

أما الفاضل السكندري فقد أدلى برأى آخر نراه قريبا من جادة الصواب ، وهو أن صفة العلم في الأزل لا تتعلق بأنفس المعلومات ، لكونها معدومات في الأزل ، وإنما تتعلق في الأزل بأشباح هذه المعلومات وأمثالها فلا يلزمهم — أي أهل السنة — ما قاله الدواني من نفى العلم بالحوادث في الأزل مطلقا ، بل يلزمهم نفى العلم « بذواتها ، المعدومة في الأزل ، لأن تحقق ذواتها متمتع في الأزل ، ولا نقص في عدم حصول المتمتع (حاشية السكندري على الجلال ص ٤٩ ح ٢) .

نقول هذا أيضا وفي ذهن ما أناره ابن تيمية من إشكالات ضد مسألة التعلقات بوجه عام (بمجموع الفتاوى ص ٢٢٩ المجلد السادس) .



فلقد قال بعض المعتزلة إن إعلال العالم للبارى تعالى إنما هو مجاز عن أنه تعالى لا يجهل (١)، ولعل مصدر هذا القول في أصله الأصيل هو بشر المريسى، ولا نكاد نجد ردا على هذا القول أجود من رد الامام عبدالعزيز المكي على المريسى في كتابه (الحيدة) فقد سأل المكي بشر عن علمه تعالى، فأجاب بشر: أقول إنه لا يجهل، فجعل المكي يكرر نفس السؤال، والمريسى يكرر نفس الجواب، فقال المكي: نفى الجهل لا يكون صفة مدح، فإن هذه الاسطوانة لا تجمل، وقد مدح الله تعالى الرسل والملائكة والنبين بالعلم، لا بنفى الجهل، فن أثبت العلم فقد نفى الجهل، ومن نفى الجهل لم يثبت العلم (٢).

ولعل أكبر من زلت قدمه من المعتزلة في هذا المقام هو أبو الحسين البصرى، الذى لم يرتض قول أسلافه من المعتزلة بأن علمه تعالى بأن الشيء وجد، هو عين علمه تعالى بأنه سيوجد، زاعما أن حقيقة هذا العلم هي غير حقيقة هذا العلم، وشرط هذا العلم هو غير شرط هذا العلم، وأدى هذا إلى الحسين إلى قول خالف به جمهرة المسلمين — أشاعرة ومعتزلة — فزعم أن ذاته تعالى تقتضى كونه عالما بالعلوم بشرط وقوعها، فيحدث علمه جل وتعالى عما يقولون — عند وجودها، ويزول بزوالها، ويحصل علم آخر (٣).

(١) نسب الأشعرى هذا القول إلى ضرار بن عمرو (مقالات ص ٢٤٦ ح ١) ونسبه أيضا إلى النظام (مقالات ص ٢٤٧ ح ٢)، وقارن: المحصل للرازى ص ١٠٠. بينما نسب ابن حزم إلى جمهور المعتزلة (ص ١٢٦ ح ٢ الفصل) وهذا خلاف ما يفهم من كلام القاضي عبد الجبار (الأصول الخمسة ص ١٩٣ وما بعدها).

(٢) شرح الطحاوية لابن أبي العز ص ١٤٧ — ١٤٨.

(٣) المحصل: ص ١٧٧ — وشرح المواقف ص ٧٨ ح ٨، والمقاصد

وغنى عن البيان ما في هذا الرأى من نفي للعلم السابق على وجود المعلومات — جل الله وتعالى عما يقول الظالمون — مهما تأوله المتأولون<sup>(١)</sup>، ثم أى فرق حيثئذ بين علمه تعالى الأزلى القديم، وبين علومنا نحن البشر؟

وأكبر الظان أن أبا الحسين البصرى كان ينزع في قوله هذا منزع الجهم بن صفوان، الذى قال إن علمه — سبحانه — حادث، ومبنى رأى كليهما متقارب، فقد زعم الجهم أن المعلومات إذا تجددت أحدث البارى سبحانه علوماً متجددة يعلم بها المعلومات الحادثة، ثم تتعاقب تلك العلوم حسب تعاقب المعلومات في وقوعها متقدمة عليها<sup>(٢)</sup>،

ولقد اشترك الأشاعرة وفريق من المعتزلة<sup>(٣)</sup> في تفنيد رأى جهم هذا

(١) يؤول الفنارى رأى أبى الحسين البصرى بما لا يستلزم التجهيل، فيقول إن الثابت في العالم الأزلى أنه سيوجد زيد، فيعلم حيثئذ كذلك، وعندما زال هذا الثابت في العلم، ووجد زيد، علم أنه قد وجد (حاشية المواقف ص ٧٨ - ٨).

وأقول: إن كلامنا إنما هو في العلم الثانى الذى لم يكن في الأزلى، أى أنه تعالى كان غير عالم به، فالتجهيل لازم لآله، كيف وقد أوحى ربنا جل وتعالى لنوح عليه السلام (أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن)، وقال سبحانه عن الكافرين (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) فالبارى تعالى يعلم ما كان وما يكون، وما لم يكن أن لو كان كيف يكون.

(٢) الإرشاد ص ٩٦، ومقالات الإسلاميين ص ٣٣٨ ج ١، والامدى غاية المرام ص ٨٠.

(٣) أما الأشاعرة فلقولهم بالصفات القديمة للبارى تعالى، أما هذا الفريق من المعتزلة فلأنهم يبتغون نفي المعانى الزائدة قديمة أو حادثة، ومن =

فإنه لو كانت العلوم الربانية حادثة فلا يمكن أن يقال إنها غير مستندة إلى علوم سابقة عليها، وإلا لكانت كل الحوادث مثلها غير مستندة إلى علوم سابقة عليها، وبذلك يبطل العلم كلية، ولا يمكن كذلك أن يقال إن هذه العلوم مستندة إلى علوم سابقة عليها تعلم بها، فذلك بالضرورة مؤد إلى علوم متسلسلة إلى غير أول، وهو محال (١).

ثم إن الجهم يقول بأن تلك العلوم الربانية الحادثة متقدمة على المعلوم بزمان يسير، وكل علم سابق على المعلوم فإنه علم بما سيكون، لا بما هو كائن، سواء تقدم بزمان يسير أو كثير، وحينئذ فلا فرق بين العلم بالحادث والعلم القديم في ورود الإشكال عليه، ومفاد هذا الانتقاد الذي أدلى به الأمدى — أن جهما قد هرب من القول بقدّم العلم لتوهمه أن العلم القديم غير مقارن للمعلوم الحادث، ولسكن رأيه الذي هرب إليه — وهو القول بعلوم حادثة — يستلزم نفس الاشكال (٢).

أما ابن حزم فإنه يرى أن قول جهم يستلزم الجهل عليه — جل وتعالى عما يقولون — لأنه تعالى إذا لم يثبت له العلم أزلا فقد ثبت له ضده، وهو كفر بلا خلاف (٣).

== ثم فهذا الفريق من المعتزلة لا يوافقون الأشاعرة في قولهم بأن العلم صفة قديمة، ولا يوافقون جهما في قوله إنها علوم حادثة، بل يقولون إنه تعالى عالم بذاته .

(١) الإرشاد ص ٩٦ وما بعدها، والأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ١٨٧ — ١٨٨، وإن كان يجعل التسلسل دوراً.

(٢) الأمدى: غاية المرام ص ٨٣.

== (٣) ابن حزم: الفصل ص ١٢٨ — ٢٠٠.

ولقد يتوهم أن بعض النصوص القرآنية تؤيد ماذهب إليه الجهم كقوله تعالى (وانبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم) و«حتى» إذا دخلت على المضارع أفادت الاستقبال ، ومعنى ذلك أنه تعالى قد علم بعد إذ لم يكن عالما ، وكقوله تعالى (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا) فإلى التخييف عنهم بهذا الوقت ، ثم عطف عليه العلم ، ومعنى ذلك أن علمه تعالى محدث ، وكقوله تعالى (لفنظر كيف تعملون) ومعناه أنه تعالى سيعلم بعد إذ لم يكن يعلم (١) .

والمأمل في دلالة هذه الآيات وغيرها يدرك أن قوله تعالى (وانبلونكم حتى نعلم المجاهدين) إنما هو على حسب حال المخاطب ، أي حتى نعلم من يجاهد منكم مجاهدا ، ومن يصبر منكم صابرا ، وهذا لا يكون إلا في حين جهادهم وحين صبرهم ، أما قبل أن يجاهدوا ويصبروا فإنما عليهم سيجادون ، وسيصبرون ، فليس في هذا تغير في العلم ولا في العلم ، بل في إضافة العلم إلى المعلوم المتغير (٢) .

ولعل المراد من قوله تعالى (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا) أن الله تعالى قد علم الآن أن الضعف متحقق منكم ، وهذا لا يكون إلا في حال الضعف ، وليس قبله ، أما قبله فقد علم أنهم سيضعفون ، لكن العلم بتحقق الضعف فيهم لا يسكون إلا حال الضعف الواقع بالفعل ، وليس في هذا تغير أيضا لافي العلم ولا في العالم ، بل في إضافة العلم للمعلوم المتغير (٣) .

(١) القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة ص ١٩٤ .

(٢) ابن حزم : المصدر السابق ص ١٣٠ > ٢ ، وقارن بهذا تأويل عبد الجبار ( حتى يقع الجهاد المعلوم من حالكم ) ص ١٩٥ الأصول الخمسة .

(٣) وقارن بهذا تأويل عبد الجبار ( أي وقع الضعف المعلوم من حالكم وقرعه ) ص ١٩٥ الأصول الخمسة .

أما ما ورد في التنزيل من مثل قوله له تعالى (لننظر كيف تعملون)  
وقوله (لعله يتذكر أو يخشى) وقوله (ثم بعثناهم لنعلم أى الحزبين  
أحصى لما لبثوا أمداً) وقوله (لعلكم تؤمنون) لعلكم تشكرون)  
فإنما هذه لام العاقبة<sup>(١)</sup>، على وزن قوله تعالى (فالتقطه آل فرعون ليكون  
لهم عدواً وحزناً) .

---

(١) الأمير: ٨٢، وابن حزم ص ١٣١ وما بعدها .

## (٤) صفة الحياة (٥)

إن القول في صفة الحياة ليس مما يطول — على حد تعبير الغزالي —  
 فإذا انتهى المرء إلى أن العالم في حاجة إلى صانع، وطرد من ذهنه وساوس  
 القول بالطبيعة، فلا بد أن ينتهي حالفه إلى القول بأن صانع العالم حي .  
 ولذلك فقد رأينا إمام الحرمين في النظامية يثبت هذه الصفة في نفس  
 واحد، بخلاف الجائزات في العالم يقتضي احتياجه إلى مخصص قادر عالم، ثم  
 يستحيل الاتصاف بهذه الصفات دون الاتصاف بالحياة .

ولعل الأشعرى نفسه هو الذي استثنى هذه السنة، وذلك حين قال  
 « لا يجوز أن تحدث الصنائع إلا من قادر حي، لأنه لو جاز حدوثها من  
 ليس بقادر ولا حي لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم، وهم  
 عجززة موتى، فلما استحال ذلك دلت الصنائع على أن الله تعالى  
 قادر حي (١) .

وسار الغزالي نفس السيرة حين أثبت صفة الحياة لمولانا جل  
 وتعالى، فن اعترف بكونه تعالى عالما قادرا يلزمه بالضرورة أن يعترف  
 بكونه تعالى حيا (٢) .

• لم يذكر إمام الحرمين هذه الصفة — في النظامية — إلا بصورة  
 موجزة .

(١) البع ص ٢٥ والإبانة ص ٤٥، وقارن أيضا الإنصاف للباقلائي  
 ص ٣٥ .

(٢) الاقتصاد ص ٢١٨، ويعقب الغزالي على ذلك بتلك العبارة التي  
 حملناها منتهجا للحديث .

و كذلك فعل ابن رشد حين قال : إن صفة الحياة ظاهر وجودها من صفة العلم (١) .

إذن فهذا الوجه من وجوه الاستدلال على ثبوت صفة الحياة يقوم أن ثبوت الحياة ضرورى لمن ثبتت له صفات العلم والقدرة ، وليس الأمر بعدئذ بحاجة إلى استدلال ونظر أبعد من هذا المدعى .

بل إن مسألة إثبات صفة الحياة لا تحتاج — لدى بعض الأشاعرة — إلى سبق العلم باتصافه تعالى بصفات العلم أو القدرة ، فالأفعال — في حد ذاتها — تدل على كون صانعها حيا ، في نفس اللحظة التي تدل فيها على كونه عالما قادرا .

هذان إذن وجهان من وجوه « الاستدلال » على ثبوت صفة الحياة للبارى تعالى ، أحدهما الاستدلال بالأفعال نفسها ، وثانيهما الاستدلال بالعلم والقدرة اللذين تدل عليهما الأفعال (٢) .

### (١) مناهج الأدلة ص ١٦١ .

(٢) قارن الارشاد ص ٦٣ ، والشامل ص ٦٢٢ وما بعدها ، ويؤصل لإمام الحرمين هذين الوجهين على مبدأ السبر والتقسيم ، ومفاد هذا أننا إذا أخصنا الموجودات لوجدناها قسمين : قسم يصح اتصافه بكونه عالما قادرا ، وقسم لا يصح اتصافه بذلك ، ولو تأملنا القسم الأول لآتيننا إلى أنه ليس ثمة صفة تصحح الاتصاف بالعلم والقدرة إلا الحياة ، ولقد قرر ابن رشد نفس هذا التقرير ، ثم أقره على مضض ، فقال إنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم الحياة ، والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب ، وما قالوه في ذلك صواب ، ص ١٦١ مناهج الأدلة .

أما الآمدى فقد أغضى عن هذين الوجهين جميعا ، واستدل على =

وهذان أيضاً رجلا من رجالات الأشاعرة قد اختلفا مع الأشاعرة في الاستدلال بهذين الوجهين على إثبات صفة الحياة .

أما أولهما - وهو الباقلاني - فقد رفض فتح باب الاستدلال العقلي على ثبوت هذه الصفة كلية ، فالحياة ثابتة لمولانا جل وتعالى بالضرورة ، وبدون حاجة إلى نظر وتأمل ، فإذا ذكر للعاقل - كما يقول - أن الموقى يفعلون ويرتبون أفعالهم ، أو ذكر له أن العاجز الجاهل يفعل ما يفعله القادر العالم ابتدر إلى العلم ببطان ذلك ضرورة وبديهة ، ولو حاول تشكيك نفسه لينظر ويستدل لم يجد إلى هذا التشكيك سبيلا ، وهذا واضح لا خفاء به (١) .

= ثبوت الحياة استنادا على قاعدة الكمال والنقصان -- تلك التي لا يرتضى سواها في الاستدلال على الصفات جميعا ، فالحياة - كما يقول - كمال ، وعدمها نقصان ، ويجب اتصافه تعالى بكل كمال ص ١٣٣ غاية المرام ، والفخر يصف هذه القاعدة بأنها ضعيفة ، ( ص ١٧٢ المحصل ) ، وستعرض لهذا مرة أخرى في مناسبة أخرى ، ولشكل وجهة هو موليا .

(١) قارن الشامل لإمام الحرمين ص ٦٢٣ ، والأمر الذي دعى الباقلاني إلى أن يلوذ بالضرورة ، هو أن هذين الوجهين السابقين - الاستدلال بالأنفعا ، والاستدلال بالعلم والقدرة اللذين تدل عليهما الأنفعا - غير بريئين من الاعتراضات ، وقد أورد الباقلاني بعض هذه الاعتراضات ، ثم قال الباقلاني - وهو من هو - « ومن لم يسلك هذه الطريقة - أي ادعاء الضرورة - وألزم نفسه منهج الأدلة لم يسلم من طائيات لا يجد إلى التفتي عنها سبيلا ، إلا أن يلوذ بادعاء الضرورة آخرأ ، .

ولو أنك قارفت ما ينقله الجويني عن الباقلاني ، بما كتبه الباقلاني نفسه في الانصاف ص ٣ لوجدت فيه إشارة إلى الإغضاء عن منهج الاستدلال = (١٨ - هرامش على العقيدة) .



أما ثانيهما — وهو سعد الدين التفتازانى — فقد جعل صفة الحياة ، مثلها كمثل صفى السمع والبصر ، فى أنه يمكن الاكتفاء فى إثباتها بدلالة السمع وحده ، إذ أنه قد علم ذلك من الدين بالضرورة ، وانهقد إجماع أهل الأديان — بل جميع العقلاء — عليه : وإيراد الأدلة العقلية فى إثبات هذه الصفات ليس إلا تكثيراً لوجوه الاستدلال وزيادة فى التوثيق والتحقيق (١) .

والذى يرجع رأى السعد — فيما أزع — هو أن الاستدلال على صفة الحياة عن طريق ثبوت صفى العلم والقدرة — قياساً للغائب على الشاهد — قد أدى إلى انسياق المتكلمين إلى الخوض فى مسائل ما كان لهم أن يخوضوا فيها ، وأبرز هذه المسائل هى أن الحياة مادامت ملزومة للعلم والقدرة ، فهل هى نفس العلم والقدرة ، أو هى صفة أخرى مصححة للانصاف بهما ؟

وأكبر الظن أن الفلاسفة وبعض المعتزلة هم أول من أثاروا هذه المسألة ، ثم تبعهم بعض الأشاعرة فخاضوا كالذى خاضوا .

= العقلى ، وإلى اللجوء إلى الدليل السمعى كما سوف يفعل السعد فيما بعد ، وغير خاف عليك أن عبارة الأشعرى التى نقلناها منذ برهة فيما ماقد أوحى إلى الباقلانى بادعاء الضرورة ، فالتشابه حتى بين العبارات عند الرجلين واضح .

(١) وفى الحق أن ماذهب إليه السعد جدير بالاهتمام ، وفى هذه الأدلة العقلية جميعاً — كما يقول السعد (فى شرح المقاصد ص ٧٢ > ٢) — « محال للناقشة » ، وقد ألمعت إلى ما ذكره الباقلانى فى هذا الصدد ، فى الهامش السابق ، لكن هذه الصعوبات التى جعلت الباقلانى يلوذ بادعاء الضرورة ، هى نفسها التى جعلت التفتازانى يأوى إلى ركن شديد ، وهو الاستدلال بالأدلة السمعية .

فلقد ذهب أبو الحسين البصري — متابعاً للفلاسفة — إلى أن كونه تعالى حياً إنما هو كونه يصح أن يعلم ويقدر ، ومفاد هذا القول أنه ليس ثمة صفة هي كونه تعالى حياً ، وراء كونه قادراً عالماً .

أما عند الأشاعرة — وجمع من المعتزلة — فالحياة صفة تصحح الاتصاف بالعلم والقدرة ، وليست هي العلم والقدرة .<sup>(١)</sup>

---

(١) ويردها اعتراض هام مؤداه أنه إذا كان العلم والقدرة يستندان إلى صفة مصححة وهي الحياة ، فلماذا لا تستند صفة الحياة نفسها إلى مصحح آخر ، ويتسلسل الأمر ؟ .

ولقد اختلفت كلمة الأشاعرة في الرد على هذا الاعتراض ، فالفخر الرازي قد قرر أن ثمة فرقاً بين الحياة من جهة ، وبين العلم والقدرة من جهة أخرى ، فقررنا تميل إلى الإغضاء عنه ( المحصل ص ١٦٧ ومعالـم أصول الدين ص ٥٤ ) ولقد انتقده الطوسي انتقاداً معقولاً ( نقد المحصل ص ١٦٧ - ١٦٨ ) ، بل إن صاحب المواقف نفسه قد أغضى عنه ولم يذكره ( ص ٨٠ - ٨١ - ٨ )

ثم عاد الإيجي في نفس الموضع ، فرفض فكرة استناد بعض الصفات إلى بعض رفضاً كاملاً ، فلا يمكن القول — عنده — بأن صفة من صفاته تعالى هي المصححة لصفة أخرى ، لأن ذلك الاستناد والتصحيح إنما يكون في سائر الذوات الأخرى غير ذاته تعالى ، أما ذاته تعالى فهي المصححة لكل صفاته ، حياة كانت ، أو علماً أو قدرة .

ولقد أخذ الأمير برأى الإيجي هذا فقرر « أن كالاته تعالى ذاتية لا يطلب لها مصحح لقيامها به » ( ص ٨٤ حاشية الأمير على الجوهرية ) ، ولقد كان حرياً بالإيجي — بعد أن قرر هذا — أن يحل المشكلة ، خاصة وأن =

وأقول : إنه لو كان الأشاعرة قد اعتمدوا على الدليل السمعي في إثبات هذه الصفة لكان ذلك خيرا وأحسن توفيقا ، ولما أثبتت تلك المسألة وغيرها من أساسها ، ولقد فسر القرآن الكريم وصفه تعالى لنفسه بالحى ، بأنه الذى لا يموت ، ( وتوكل على الحى الذى لا يموت ) ، وفى ذلك ما يدل على أن الحياة ليست العلم والقدرة ، وكفى به دليلا ، يقول الرازى (واعلم أنه تعالى إنما تصح بكونه حيا ، لأن مراده منه كونه حيا لا يموت)

= رفض الإيجى لفكرة الاستفاد والتصحيح ربما يعنى رفضه للاستدلال العقلى على صفة الحياة جملة ، ولكنه أثر أن يترك المشكلة معقدة أو كالمعلقة ، وكأنه يعلن عجز العقل البشرى عن الخوض فى هذه القضايا من أساسها ، ولكن كيف يفعل الإيجى ذلك ، والأشاعرة يكادون يتفقون على أن صفة الحياة من الصفات التى تتوقف عليها أفعاله جل وتعالى ، ومن ثم فى تحتاج إلى الاستدلال العقلى ؟ هل يعنى هذا رفضه لهذا الاتفاق من أساسه ؟

أما البياضى فقد أجاب عن هذا الاعتراض بما مفاده أن الحياة غير مشروطة ، فلا تحتاج إلى مصحح ، بخلاف العلم والقدرة فهما مشروطان ، ومن ثم يحتاجان إلى مصحح (إشارات المرام ص ١١٨) وواضح أن هذا أول المسألة كما يقال .

أما القاضي عبد الجبار ( فى شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٢ ) فقد أجاب عن هذا الاعتراض بأن الحياة يمكن أن ترجع فى تصحيحها - إلى أمر سابق عليها ، لى يلزم التسلسل - بل إلى الأمور التى تفتقر الحياة فى الوجود إليها من التأليف والرطوبة ، ولا يخفى عليك أن هذا الجواب مما يصلح للتمفرقة فى الشاهد لا فى الغائب .

الأنرى أن الحى الذى يجوز عليه الموت حكم عليه بأنه ميت ، قال تعالى  
(إنك ميت ولمنهم ميتون) (١) ٢.

على أن فى الآية الكريمة ذاتها رداً على شبهة أخرى أثارها المشككون،  
وهى أن الحياة فى الشاهد تحتاج إلى بنية مخصوصة ، ولعل ما أشارت إليه  
الآية الكريمة من ارتباط حيواننا فى الشاهد بالموت مما يفند هذه الشبهة ،  
لأن حيواننا مرتبط بالبنية ، ومن ثم فهى منتبهة بالموت ، أما حياته تعالى  
فلأنها متعالية عن الموت ، فهى لذلك غير مرتبطة بالبنية ، ومن يتأمل قوله  
تعالى ( ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة فى قرار  
مكين ، ثم خلقنا النطفة عاققة فخلقنا المعلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا  
العظام لحماً ثم ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ، ثم إنكم  
بعد ذلك لميتون ) يدرك مقارنة الحياة فى الشاهد بالبنية أولاً ، ثم انتهائها  
بالموت آخرها ، وحياته - جل وتعالى - منزهة عن هذا وذاك. (٢)

#### (١) الرازى : شرح اسماء الله الحسنى ص ٣٠٣

ولأننى لأقول بهذا مدركا وجهة نظر الأشاعرة ، فهم قد جعلوا صفة الحياة  
من الصفات التى تتوقف عليها أفعاله تعالى ، ولذا فهى سابقة عقلا على المعجزة  
التي بوساطتها يثبت صدق الرسول فيما يبلغ عنه ، ومن ثم فلا يمكن الدليل  
السمعى فى اثباتها ، لكن للفاضل السكندري بحثاً فى غاية الجودة والدقة  
فى هذا الصدد أرى أنه جدير حقاً بالاعتبار ( قارن حاشية السكندري على  
الجلال على العقائد العنصرية ص ٩٢ وما بعدها ح ٢ )

(٢) ولعل هذا هو ما أشار إليه السعد من أن الحياة فى الشاهد مقارنة للبنية  
ولست مشروطة بها ، ( ص ٧٣ شرح المقاصد ح ٢ ) وقارن شرح المواقف

وما ينبغي الالتفات إليه في هذا الصدد جمع القرآن الكريم — في غير آية — بين صفة الحياة وصفة القيومية ، خيانه تعالى لاندرك منها إلا كونه — جل شأنه — قيوما للعالم والآكوان ، فهو الذى تقوم السماء والأرض بأمره ، وهيهات أن ندرک منها إلا هذه القيومية ، وكل هذا مشمول بقوله تعالى : ( ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ) ، وما أصدق قول ابن عباس رضى الله عنه ( أعظم أسماء الله تعالى : الحى القيوم ) . (١)

## (٦، ٥) السمع والبصر والادراك

### فصل

يجب وصف الله تعالى بكونه سميعا بصيرا ، والدليل عليه أن الواحد منا إذا أبصر ، فإنه يجرى منه تحديق في جهة المرقى واتصال أشعة به على مجرى العادة ، وإذا سمع فقد يقرع الهواء صماخيه ، ثم الادراك الحقيقي يقع وراء الاتصالات التي ذكرناها ، وذلك الإدراك له مزية على العلم بالمغيب الذي لم يدرك .

فالرب تعالى يدرك المبصر والمسموع على الحقيقة التي ندرکه عليها ، ويتعالى عما تتصف به الحواس والحدق والأصمخه ، كما يعلم ذلك من غير نظر واستدلال ، ويقدر من غير فرض جارحة وأداة .

فمن وصف الاله بما ذكرناه من تحقيق الادراك فقد وافق المعنى ، ونحن نقطع باستحالة اتصافه بالإحساس والتحديق والاصاخة .

فإن أنكر منكر مدركا بحقائق الأشياء فقد أثبت للمخلوق في الاحاطة والدرك مزية على الخالق ، ولا خفاء ببطلان ذلك .

وكيف يصح في العقل أن يخلق الرب للعبد الدرك الحقيقي ، وهو لا يدرك حقيقة ما خلق للعبد إدراكه ؟

في هذا النص الموجز يتناول إمام الحرمين عدة قضايا ، يتصل بعضها بصفتي السمع والبصر اتصالا أساسيا ، ويتناول بعضها الآخر مسألة المنهج في المدرسة الأشعرية على وجه العموم ، ويمس في الآن نفسه هاتين الصفتين بشكل مباشر .

وأبرز تلك القضايا قضية الاستدلال على ثبوت صفتي السمع والبصر لمولانا جل وتعالى .

وحين نتأمل ما قرره الأشعري نفسه في هذا الصدد ، نجد أنه يتناول في فقطعتين رئيسيتين ، فهو — أولاً — يؤسس لإثبات الصفتين على الاستدلال العقلي ، وهو — ثانياً — يجعل مرتكز هذا الاستدلال العقلي هو كونه تعالى حياً .

فالحي — كما يقول الأشعري — إذا لم يكن موصوفاً بآفة تمنعه من إدراك المسموعات والمبصرات إذا وجدت ، فهو سميع بصير ، فلما كان تعالى حياً ، لا تجوز عليه الآفات من الصم والعمى وغيرهما صحت أنه سميع بصير .

ثم إنه تعالى لما كان لم يزل حياً ، فهو لم يزل سميعاً بصيراً ، لأنه لو كان لم يزل حياً ، وهو غير سميع ولا بصير ، لكان لم يزل موصوفاً بضد السمع من الصم والآفات ، وبضد البصر من العمى والآفات ، وهو محال عليه تعالى ، فصحت أنه لم يزل سميعاً بصيراً (١) .

ومع تطور المدرسة الأشعرية — فيما بعد الأشعري — أصاب طائف التغيير كلا الأساسين الذين أورثها الأشعري أخلافه ، فرفض بعض هؤلاء الأخلاف مبدأ الاستدلال العقلي بجملته ، وعلى أي مرتكز يرتكز ، بينما أقره بعض منهم ، ولكنه تحول به عن الارتكاز على إثبات الحياة — كما فعل الأشعري — إلى قاعدة الكمال والنقص على النحو الذي سنراه .

---

(١) البع ص ٢٥ — ٢٦ ، ومما تجدر ملاحظته هنا أن البصريين من المعتزلة قد أسسوا بنيانهم — في هذا الصدد — على نفس الأساسين ، الاستدلال العقلي أولاً ، والارتكاز في هذا الاستدلال على كونه تعالى حياً من جهة ثانية — قارن : الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ١٦٨ وما بعدها ، وص ١٧٤ وما بعدها .

أما إمام الحرمين فقد قبل مبدأ الاستدلال العقلي ، وأسكنه ساق هذا الاستدلال على ماسأفه عليه الأشعري تارة ، وهذا ما فعله في الإرشاد ، وساق هذا الاستدلال على مرتكز الكمال والنقص تارة أخرى ، وهو ما فعله هنا في النص الذي نحن بآزانه .

فانظر معي إلى ما قرره الجويني في الإرشاد ، فستجده يقرر تقريرا ما قرره الأشعري ، ولكن على نحو أكثر تفصيلا ، فأفعله تعالى دالة على كونه حيا ، والحي قابل للاتصاف بكونه سميعا بصيرا (١) ، فإذا تقرر استحالة اتصافه تعالى بالآفات المضادة للسمع والبصر ، دل ذلك على اتصافه بهما (٢) .

(١) يعتمد إمام الحرمين في الاستدلال على هذه النقطة على مبدأ السبر والتقسيم ، فالجماد في الشاهد لا يقبل الاتصاف بالسمع أو البصر ، بينما الحي يقبلهما ، ولو سبر ناصفات الحي واحدة إثر واحدة لما وجدنا صفة تصحح اتصافه بالسمع والبصر سوى الحياة نفسها ، ومن هنا يظهر أن الحي قد باين الجماد في صحة قبول السمع والبصر لكونه حيا ، ولزم القضاء بمثل ذلك في الباري تعالى (الإرشاد ص ٧٣) وسنرى بعد قليل كيف نقد الآمدى هذه النقطة ولماذا رفضها ، وقارن شرح المواقف ص ٨٠-٨١-٨٢ حيث رفض فكرة تصحيح بعض الصفات للاتصاف ببعضها الآخر رفضا كاملا .

(٢) وهنا يختلف إمام الحرمين عن الأشعري اختلافا ليس باليسير ، فالأشعري قد استدلل على استحالة اتصافه تعالى بالآفات استدلالا عقليا ، فحدث الآفات عنده يدل على حدوث من جازت عليه الآفات ، لأنهما من سمات الحدث « ص ٢٥-٢٦ اللع ، بينما يستدل إمام الحرمين على استحالة اتصافه تعالى بالآفات : بالإجماع ، مصرحا بأن هذه المسألة ( بما كثر فيه كلام المتكلمين ، ولا نرتضى بما ذكروه في هذا المدخل إلا الالتجاء إلى السمع ) ص ٧٤ الإرشاد ، فهل نستخلص من ذلك أن الأشعري كان أكثر اعتمادا على العقل من أخلافه ، أو نستخلص من ذلك أن الأشعري كان يترس ببيان مذهبه على العقل في كل مسألة حق ولو أمكن فيها الاكتفاء بالسمع ؟ =



ثم انظر معي إلى ما قرره هنا في النظامية فستجده يقر مبدأ الاستدلال العقلي على هاتين الصفتين ، ولكنه يسوق هذا الاستدلال على مرتكز السكك والنقصان فيقول : إن من أثبت المخلوق إدراكا لم يثبت له الخالق فقد جعل المخلوق مزية ليست في الخالق ، وكيف يصح في العقل أن يخلق

= لكن استدلال إمام الحرمين « بالإجماع » ، كان ثغرة في منهج الدلالة برمتها ، مما فتح عليه سبيلا من الاعتراضات لا يكاد ينقطع ، فإن الإجماع مآله إلى السمع لا إلى العقل ، ومآل السمع — بدوره — إلى صدق كلام الله تعالى ، وإثبات الكلام له تعالى إنما يكون بكون ضده — وهو لا يسكن — آفة يجب تنزيهه عنها ، وذلك دور ظاهر .

ولقد أحس إمام الحرمين بهذه الصعوبة فقال ( هذا السؤال عظيم الوقع يتعين الاعتناء بالإنفصال عنه ) ، وقد لجأ إمام الحرمين إلى القول بأن المعجزات تدل على صدق الرسل عليهم السلام ، ثم « بعد » ثبوت المعجزات ، « وبعد » ثبوت صدقهم وبوساطتها ، يخبرون عن اتصافه تعالى بالكلام .

ولكن هذا الحل — بدوره — لا ينهي المشكلة ، إذ المعجزة — بدورها — بمنزلة قوله تعالى « صدق عبدي فيما يبلغ عنى » ، فآلها إلى الكلام أيضا ، وبذلك فلا يزال الدور قائما ، ومن ثم يلجأ إمام الحرمين إلى ملاذ أخير ، أقل ما يقال عنه — إنه خطابي لقناعي ، فن ادعى في محفل وعلى رؤوس الأشهاد أنه رسول ملك ، ثم قال : آية صدقي في أني رسول هذا الملك أن يقوم هذا الملك ويقعد ، فيضطر أهل هذا المحفل إلى العلم بصدق ذلك الرسول ، وقد لا يضطر ببال بعضهم أن هذا الملك متكلم أو يذهل بعضهم عن ذلك ( ص ٧٢-٧٦ الإرشاد ) وما أنت ترى معي أننا يلزاه « ثغرة » يصعب سدها ، وقد كثر انتفاء المتكلمين لهذا الاستدلال — قارن مثلاً ، الأمدى — غاية المرام ص ١٢١ وما بعدها ، وشرح المواقف ص ٨٨-٨٩-٨٨ .

الخالق كالا وهو — أى الخالق — متقاصر عنه ، عرى منه ، كيف يخلق العبد إدراكا فيدرك به العبد حقائق الأشياء ، وهو لا يدركها ؟

إذن فقد أقر إمام الحرمين مبدأ الاستدلال العقلي على إثبات صفتي السمع والبصر أولا ، ثم ساق هذا الاستدلال على قاعدة ثبوت الحياة ، وعلى قاعدة السكمال والنقص معا .

وتعاقب مفكرو الأشاعرة واحدا تلو الآخر ، ولكل وجهة هو مولها ، أما الغزالي فقد استدل على هاتين الصفتين بالشرع والعقل جميعا ، وليس ثمة دلالة شرعية أفصح من احتجاج إبراهيم عليه السلام على أبيه بقوله ( لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا ) فنفى إبراهيم عليه السلام السمع والبصر عن المعبودات الباطلة ، وأثبتهما للمعبود بحق ، فقد كان إبراهيم يعبد سميعا وبصيرا ، وإلا لشاركهم في الإلزام ، واقد مدح الله تعالى تلك الحجة بقوله ( وتلك حجتنا إبراهيم على قومه ) (١) .

أما دليل العقل فقد ساقه الغزالي تأسيسا على قاعدة السكمال والنقصان ، فعلوم أن الخالق أكمل من المخلوق ، ومعلوم أن البصير أكمل من لا يبصر ، والسميع أكمل من لا يسمع ، فيستحيل أن يثبت وصف السكمال للمخلوق ولا يثبت للخالق ، لكن الغزالي لم يتعرض للقاعدة الأخرى الموروثة عن الأشعرى — قاعدة ثبوت الحياة — لا بالنأييد ولا بالنقيض (٢) .

---

(١) الاقتصاد ص ٢٣٢ ، وقارن المسيرة لابن الهمام ص ٣٠ حيث صنع صنيع الغزالي بلا زيادة تذكر ، ومما هو جدير بالذكر أن الباقلاني قد سبق الغزالي بالاستدلال على الصفتين بالشرع والعقل جميعا — الانصاف ص ٣٧ .

(٢) الاقتصاد ص ٢٣٤ — ٢٣٩ .

أما الآمدى فقد اقتصر في الاستدلال على داتين الصفتين على الاستدلال العقلى وحده (١)، واقتصر في الاستدلال العقلى على قاعدة الكمال والنقصان، رافضاً بصراحة قاطعة مبدأ إثبات السمع والبصر بناءً على إثبات الحياة، بل ومنتقداً إياه انتقاداً لاذعاً، بل لأنه قد جعل هذا الانتقاد لهذه الجزئية منفذاً إلى نقد شامل لمنهج الأشاعرة في قياس الغائب على الشاهد بشكل عام.

فهذا القياس — كما يقول الآمدى — مآله إلى قياس تمثيل (٢)، وهو الحكم على جزئى بما حكم به على غيره، وذلك لاشتراكهما في معنى عام

(١) فلم يرض الآمدى الاستدلال بالسمعيات دون العقليات، كما هو صريح كلامه ص ١٢٣ غاية المرام.

(٢) ولعل ابن تيمية قد أخذ هذا الارتكاز على مبدأ الكمال والنقص من إمام الحرمين، ثم أفاد إفادة واضحة من نقد الآمدى لقياس الغائب على الشاهد بأنه قياس تمثيل لا يفيد إلا اللفظ، فجعل — أعنى ابن تيمية — مبدأ الكمال والنقص قياساً أسمائياً قياس الأولى، وهو — كما يقول — ليس بقياس شمولى تستوى أفراده، وليس بقياس تمثيل نحكم فيه على الغائب بما شهدناه لدى الشاهد، بل هو قياس الأولى، بمعنى أن كل كمال ثبت للممكن فالواجب أولى به — قارن موافقة ص ١٤ — ١٥ ١٦ بهامش منهاج السنة، بل لأنه ليس كمثنا القول بأن ثمة اقتراباً — على وجه ما — بين دفين المنهجين (الكمال والنقص، وقياس الأولى) من جهة، وبين منهج السهروردى المققول الذى أسماه (الإمكان الأشرف)، ذلك الذى أطنب فيه القول فى كتابه (حكمة الاشراف — المقالة الثانية — القسم الثانى — ص ٣٤٩، و ص ٣٧٠) وكذلك فى كتابه (التلويحات ص ٦٧ ط كوربان)، ثم قارن فى هذا الصدد موقف صدر الدين الشيرازى من مسألة الإمكان الأشرف (الأسفار الأربعة ص ١٢١ وما بعدها — مجلد أول).

يشملهما ، وقياس التمثيل غير مفيد لليقين ، بل أقصى ما يفيد هو الظن (١) .

فقاعدة الكمال والنقص إذن هي وحدها مرتكز الاستدلال اليقيني الذي يبنى عليه الآمدى لإثبات صفتي السمع والبصر ، أليس العقل السليم يقضى بأن إثبات السمع والبصر لكل لمن ثبت له وليس بمقتضاه ؟ وعندئذ فما سلب عنه هذا الكمال أنقص ممن ثبت له ، وحينئذ أيضا فلو لم يثبت السمع والبصر له تعالى لكان أنقص ممن ثبت له ، وكيف يتصور أن يكون المخلوق الذي له سمع وبصر أكمل من خالقه ؟ إن هذا لما تقضى البديهة برده وإبطاله (٢) .

(١) ومفاد نقد الآمدى ههنا أن الاستدلال المرتكز على ثبوت صفة الحياة له تعالى قائم على أن الحياة — في الشاهد — أى في الإنسان والحيوان — هي المصححة لقبول الحى الاتصاف بالسمع والبصر ، ومعنى ذلك أن المستدل قد سبر صفات الحى واحدة إثر واحدة ، فلم يجد منها ما يصلح أن يكون مصححا لقبول السمع والبصر سوى الحياة ، وحاصل هذا أن المستدل يقول بمبحث فلم أطلع على غير هذا ، وليس ذلك بمستلزم لليقين ، وإنما مجرد الظن ، بل إنه حتى ولو استلزم اليقين للمستدل فليس يستلزم اليقين لغيره ، ثم إن هذا منتقض في الشاهد نفسه ، فبأق أعضاء الإنسان وأعضاء غيره من الحيوان حية ، ومع ذلك فالسمع والبصر وأضدادهما منتفية عنها ، ص ١٢١ — ١٢٣ غاية المرام ، ثم قارن أيضا ص ٤٤ — ٥١ حيث تجد نقدا مطولا لأذعاليقياس الغائب على الشاهد بشكل عام .

(٢) لقد أحال الآمدى لإثبات صفتي السمع والبصر على ما سبق أن أثبت به صفة الإرادة ، ونحن لم نفعل ههنا إلا تطبيق هذه الاحالة — قارن غاية المرام ص ١٢٤ ، وكذلك ص ٥٢ وما بعده .

ولو أنك تأملت ماذا ذكره الآمدى في قاعدة الكمال والنقص لوجدت أنها — هي أيضاً — وبالرغم مما قاله الآمدى بصدد قياس الغائب على الشاهد — لوجدت أنها هي أيضاً تعتمد على هذا القياس ، فادامت المسألة قد أنيطت بالعقل فلسنا فتصور الكمال إلا بما نعرفه في الشاهد ، ولسنا فتصور النقص إلا بما نعرفه أيضاً في الشاهد ، ثم نقيس الغائب عليهما بعدئذ .

أما عند الفخر الرازى فقد اتخذت قضية الاستدلال على السمع والبصر وضعاً آخر مختلفاً عما أسسه الأشعرى جملة وتفصيلاً ، وهو وضع نميل إليه كثيراً ونحبذه ، فلا قاعدة لإثبات الحياة بمرضية عند الفخر (١) ، ولا قاعدة الكمال والنقص بمرضية هي الأخرى (٢) ، بل ولا مبدأ الاستدلال

(١) يورد الفخر الرازى على هذه القاعدة ما سبق أن أورده إمام الحرمين عليها ، كما قررناه في هامش سابق أخذاً من الإرشاد ص ٧٣ وما بعدها ، ولكنه لا ينتهى إلى الرضا بمسألة الإجماع وارتباطها بالمعجزة التى هي قول ، كما انتهى إمام الحرمين في نفس الموضع السابق ، بل ينتهى إلى أنه إذا كان الدليل من الآيات الدالة على الجمع والبصر أظهر من الآيات الدالة على صحة الإجماع ، فكان الرجوع في هذه المسألة إلى التمسك بالآية منفذ البداية أولى . ص ١٧١ — ١٧٢ المحصل .

(٢) فالفخر يصفها بأنها ضعيفة ، لأن اقائس أن يقول إن المائى أكمل من لائشى ، والحسن الوجه أكرم من القبيح ، والواحد منها موصوف بها ، فلم يكن البارى تعالى موصوفاً بها للزم أن يكون الواحد منا أكل ، فإن قيل إن المائى وحسن الوجه صفات كمال للأجسام فلا يتصور ثبوتها في حقه تعالى ، قلنا : ولم لا يكون الجمع والبصر كذلك (ص ١٧٢ المحصل) وقارن بهذا كله ما قررره ابن تيمية في التدمرية ص ٥٤ — ٥٨ وكذلك يروج النازى ص ٨٥ وما بعدها المجلد السادس .

العقلي جملة بمرضى عنه — عند الفخر — البتة ، وليس مهنا إلا التمسك بدلائل الشرع ، ولا معتمد إلا الآيات (١) .

ومنفذ الفخر الرازى — فيما فعل — أصبح الاستدلال بالشرع على ثبوت السمع والبصر له تعالى هو النهج السائد في المدرسة الأشعرية ، فهو النهج الذى نجده لدى البيضاوى ، ولدى الجلال الدوانى (٢) ، وهو النهج الذى نجده لدى صاحب المواقف ومراحه ، مع زيادة جدهامة ، وهى أن من حق العقل أن يطلب الدليل على ثبوت صفات العلم والقدرة والإرادة والحياة ، لأن ثبوت الشرع يتوقف على ثبوت تلك الصفات للبارى تعالى ، ولكن به أن يثبت الشرع فليس من حق العقل أن يطلب الدليل على غير هذه الصفات ، بل عليه أن يستقيها من الشرع وحده ، ولا حاجة بعدئذ إلى بذل الجهد فيما هو ثابت شرعا ، أو فى الاستدلال العقلى على ما هو بغير حاجة إلى الاستدلال ، فإذا أضفنا إلى ذلك أن الاحتجاج بكتلتنا القاعدتين — ثبوت الحياة ، والكمال والنقص — توقف

---

(١) لكن الرازى يختلف قوله هذا الذى استقيناه عن المحصل عن قوله فى (معالم أصول الدين) حيث يستدل على إثبات السمع والبصر بدلائل السمع ، لكنه يضيف (والعقل أيضاً يقوى ، ذلك لما فى هذين النوعين من الإدراك من الكمال ، ويجب وصفه تعالى بصفات الكمال (ص ٥٥ معالم) ، ولعل هذا القول الأخير هو مصدر رأى السعد الآتى بيانه ، ومن الجدير بالذكر أن فاقد الرازى — وهو الطوسى — قد تابعه فى منهجه الأول متابعة شبه تامة ، بل زاد عليه وجوها عديدة فى انتقاد قاعدتى الكمال والنقص ، وثبوت الحياة ، أقارن نقد المحصل ص ١٧٢ وما بعدها .

(٢) مطالع الأنظار ص ٣٧٣ — ٣٧٥ ، والجلال الدوانى على العقائد ص ١١٢ وما بعدها ، حيث ينقل كلام الطوسى بنصه تقريبا .

في وجهه صعوبات كآداء، فلامعنى إذن في المداول عما هو أقوى إلى مادو  
أضعف (١).

وعلى هذا جرى المتأخرون من الأشاعرة بغير استثناء تقريباً (٢).

أما السعد التفتازاني فمع تسليمه بأن في كلتا القاعدتين مجال للمناقشة،  
إلا أنه يرى أن تكثير وجوه الاستدلال مؤد إلى زيادة التوثيق والتحقيق،  
لأسيا وأن الأذهان متفاوتة في القبول والإذعان، وربما يحصل للبعض  
الاطمئنان ببعض هذه الوجوه دون بعض (٣).

ومادامت مسألة الاستدلال على صفتي السمع والبصر بهذا القدر من  
الاختلاف والتعارض الذي عرضنا لبعض أرافه بإيجاز شديد فقد كان  
خليقاً بنا أن نعرض عنها، وأن لا نذكر منها إلا ما نطعن إليه ونحبذه من  
قصر الاستدلال على الشرع، لولا أن مسألة الاستدلال هذه كانت مفترق  
طريق بين من أثبتوا له — جل إسمه — صفة أخرى هي الإدراك، وبين  
من نقوا تلك الصفة، أو توقفوا فيها.

فإذا يقول أولئك الذين قبلوا مبدء الاستدلال العقلي على إثبات صفتي  
السمع والبصر، سواء باعتبارهما لازمين لصفة الحياة، أو باعتبار أنهما

(١) قارن شرح المواقف ص ٨٧ — ٨٨ ح، وحاشية الفناي على نفس  
الصفحات، وأيضاً السنوسي ص ١٧٠، وانظر النقد الهام — بل الشديد  
الأهمية — الذي أورده الفاضل السكندري في حاشيته على الدواني لهذا  
الأصل ص ٩٢ وما بعدها ح ٢.

(٢) السنوسي ص ١١٧ و ص ١٧٠، والأمير ص ٨٥ وما بعدها،  
وتابعهم في ذلك الشيخ محمد عبده (رسالة التوحيد ص ٣٥).

(٣) شرح المقاصد ص ٧٢ — ٧٣.

كآل وضدهما نقص ، ماذا يقولون بإزاء الإدراكات الأخرى التى تتعلق بالطعوم أو الروائح ، أو الحرارة والبرودة ، أو اللين والخشونة ؟

إنهم لا يستطيعون أن ينفوا إدراكها عنه تعالى ، إما لأنها لازمة للحياة ، وإما لأن نفيها آفة ونقص ، فكما يثبتون له تعالى إدراك المسموعات والمبصرات مع تنزيهه سبحانه عن ملامسات الخواص واتصالاتها ، فكذلك يثبتون له تعالى هذه الإدراكات مع تنزيهه سبحانه عن الإتصالات والملازمات .

وعلى هذا فلن تجد واحداً ممن يستدل على السمع والبصر استدلالاً عقلياً — على أى من الأساسين السالفين — إلا وجدته فى اللحظة عينها يثبت للبارى تعالى صفة أخرى تسمى الإدراك ، تتعلق بأنواع الإدراكات التى ذكرناها .

يلخص إمام الحرمين هذا بقوله : (مادل على وجوب وصفه تعالى بأحكام السمع والبصر فهو دال على وجوب وصفه بأحكام الإدراكات ، وإن كان لا يصح وصفه تعالى بالشام أو الذائق أو اللامس) (١) .

وبمثل ذلك يقول الغزالى ، فالحقون من أهل الحق - كما يقول - قد صرحوا بإثبات أنواع الإدراكات مع السمع والبصر ، بالقدر الذى هو كآل فى الإدراك ، دون الأسباب المقترنة بها فى العادة من المماساة والملاقة ، فإن ذلك محال عليه تعالى ، ولكن لما لم يرد الشرع إلا بلفظ السمع والبصر فلا يمكن لنا إطلاق غيره (٢) .

(١) الإرشاد ص ٧٧ ، وكذلك فعل الباقلانى ، فأثبت له تعالى صفات ثلاثة أخرى ، هى إدراك الشم والذوق واللمس (المحصل ص ١٨٧) .

(٢) الإقتصاد ص ٢٣٦ - ٢٣٧ .

(١٩ - هوامش على العقيدة)



وكذلك يقول الآمدي ، إن المحصلين لم يمنعوا من إثبات تلك الإدراكات له تعالى ، لكن بشرط انتفاء الأسباب المقترنة بها في الشاهد ، والموجبة للحدث والتجسيم ، والحاصل أنه مهما ثبت من السمكالات شادداً فلا مانع من القول بإثباتها غائباً ، مع هذا الإشتراط ، وإن لم يصح إطلاقه من جهة التلفظ لعدم ورود السمع بذلك ، (١) .

(١) غاية المرام ص ٥٥ ، ومن الأهمية بمكان أن نقرر اختلاف إمام الحرمين عن الغزالي والآمدي — بل ربما عن الأشعري نفسه — في هذه النقطة ، فالغزالي والآمدي يردان عدم صحة إطلاق وصفه تعالى بالشام والذائق واللامس إلى عدم ورود الشرع بذلك مع صحة اتصافه تعالى بها في المعنى ، ولعل الغزالي والآمدي قد رجعا في هذا إلى أصل الأشعري الذي رواه الباقلاني عنه ( الإنصاف ص ٤١ ) ، لا مدخل للقياس ولا للعقل في إيجاب تسميته تعالى ، وإنما يعلم ذلك بفضل من جهته ، أما إمام الحرمين فيرد عدم صحة وصفه تعالى بهذه الصفات إلى علمتين عقليتين فيقول ( يتقدس الرب تعالى عن كونه شاماً ذائقاً لامساً ، فإن هذه الصفات منبئة عن ضروب من الاتصالات ، والرب يتعالى عنها ، ثم هي لا تنبي عن حقائق الإدراكات ، فإن الإنسان يقول شممت تفاحة فلم أدرك ريحها ، ولو كان الشم دالاً على الإدراك لكان ذلك بمثابة قول القائل ( أدركت ريحها ولم أدرك ) ، وكذلك القول في الذوق واللمس ( ص ٧٧ ، ص ١٧٣ — ١٧٤ الإرشاد ) .

ونقول لإمام الحرمين إن العلتين منتقضتان ، فيمكن أن يقال بالنسبة للعلّة الأولى إن السمع والبصر أيضاً منبئتان عن ضروب من الاتصالات في الشاهد ، وجوابك في هذين هو جوابنا في الذوق والشم واللمس ، ويمكن أن يقال بالنسبة للعلّة الثانية ( وهي أن الذوق واللمس والشم =

ثم ما  
سمع وال  
لبا  
لأن  
ومن ثم  
أو توقفت  
ولقد  
= لا تنبي  
في السمع  
حتى إذا  
أن يقال  
وجوابك  
الحرمين  
والآمدي  
الحرمين  
الخسة )  
من موقف  
الإعتاد  
السمكالات  
الدليل  
إن لم يكن  
استناداً  
ولم ينفيها  
ص ٨٥

ثم ماذا يرى أولئك الذين رفضوا مبدأ الاستدلال العقلي على صفتي  
السمع والبصر ، هل يثبتون صفة الإدراك ، أو ينفونها ، أو يتوقفون  
بها ؟ .

إن معتمدكم في إثبات السمع والبصر هو ورود النصوص الشرعية بهما ،  
ومن ثم فإدام الشرع لم يرد بصفة الإدراك فلا عليهم إن نفوها مطلقاً ،  
أو توقفوا في إثباتها أو نفيها .

ولقد حكى لنا الأشعري أن بعض من سبقه من أصحابه قد نفي المس

= لا تنبيء عن حقائق الإدراكات) إن ذلك يمكن أن يكون جارياً  
في السمع والبصر أيضاً ، أو لم يقل الله تعالى ( ومنهم من يستمع إليك حتى  
حتى إذا خرجوا من عندك قالوا للذين أوتوا العلم ماذا قال آنفاً ) ؟ ألا يصح  
أن يقال : سمعت كلاماً ولم أدركه ، كما يقال شممت تفاحة فلم أدرك ريحها ؟ ،  
وجوابك في هذين هو جوابنا في الذوق والشم والمس ، ولو كان إمام  
الحرمين قد وقف عند حد عدم ورود الشرع كما فعل الأشعري والغزالي  
والآمدي لكان خيراً وأحسن توفيقاً ، وعجيب أن يكون تعاليل إمام  
الحرمين هنا هو تعاليل القاضي عبد الجبار تقريباً ( ص ١٧٣ الأصول  
الخمس ) ، والأعجب منه أن يكون موقف ابن قيمية في هذه النقطة قريباً من  
موقف إمام الحرمين ، إن لم نقل إنه هو بعينه ، فلقد جعل ابن قيمية  
الإعتماد على السمع وحده غير كاف في إثبات صفات الباري تعالى بصفات  
الكمال ، لأن السمع خبر ، والخبر دليل على المخبر عنه ، ولا يلزم من عدم  
الدليل عدم المدلول ، فما لم يرد به الشرع يجوز أن يكون ثابتاً في نفسه ،  
إن لم يكن قد نفاه ، ومن ثم يعتمد ابن قيمية على فكرة الكمال والنقص ،  
استناداً على الشاهد لكي يثبت للباري تعالى صفات لم يرد بها السمع ،  
ولم ينفيها في الآن نفسه ، ( التدمرية ص ٥٤ وما بعدها ، ومجموع الفتاوى  
ص ٨٥ وما بعدها ح ٦ ) .

عنه تعالى باعتباره يستلزم ضرباً من ضروب الماسات ، وكذلك الذوق باعتباره يستلزم اتصال اللسان بجسم ذى طعم ، وكذلك الشم ، فكل ذلك فى رأى هؤلاء الأصحاب يستلزم حدوث معنى فى البارى تعالى وهو محال (١)

كذلك فقد حكى لنا الأمدى نفس المعنى عن « بعض » أهل الحق ، فقال إن هذا البعض قد فرق بين كمال وكال ، ففرق بين السمع والبصر من جهة فأثبتهما ، وبين الذوق والشم واللمس من جهة أخرى فنفاهما ، باعتبار أن مانفاه يستلزم — عنده — أموراً موجبة للحدوث والإفكار ، كالاتصالات والملاسمات ، بينما ما أثبتته من الصفات كالسمع والبصر لا يستلزم ذلك (٢) .

أما الفخر الرازى فحكا كان أول الرافضين لمبدأ الاستدلال العقلى على صفتى السمع والبصر ، كما قررنا آنفاً ، فقد كان — فيما نزع — أول القائمين أيضاً بالتوقف فى أمر صفة الإدراك ، فالسمع لم يردبها ، والاستدلال العقلى مرفوض ابتداءً ، فالإنصاف — على حد تعبير الفخر — هو أنه يجب التوقف (٣) .

أقول : إن هذا الموقف من الرازى هو أيضاً حقيق بالتقدير ، وهو أوفق عندى من موقف المثبتين كإمام الحرمين والأمدى ، بناءً على صحة الأخذ بالاستدلال العقلى على صفتى السمع والبصر ، وهو أيضاً أوفق من

(١) الجمع ص ٦٢ ، وقارن البيجورى على الجوهرة ص ٤٠ حيث ينسب هذا القول بالنق إلى المقترح وابن التلسانى وبعض المتأخرين .

(٢) غاية المرام ص ٥٥ ، وإن كان يقرر « أن الأغوص والأعق » هو رأى الذين أثبتوا له تعالى كل هذه الإدراكات .

(٣) المحصل ص ١٨٧ .

من موقف النافين الذين حكى عنهم الأشعري ، بناءً على عدم صحة الأخذ  
بنا الاستدلال العقلي .

هو أوفق عندي ، لأنه موقف سلفي ، لم يتجاوز الدلائل الشرعية ،  
ليت مالم تثبت ، أو ينفي مالم تنف ، وأكبر الظن أن متأخري الأشاعرة  
لجوا فيه هذا المعنى فاستمسكوا به (١) .

رثمة تحفظ ينبغي المسارعة إليه في هذا المقام ، وهو أن النافين لصفة  
الإدراك إنما نفوا أن تكون هناك صفة للباري تعالى خاصة بتلك  
الإدراكات ، وكذلك المتوقفين إنما انصب توقفهم على هذا المعنى المحدد ،  
وحاشا هؤلاء وأولئك أن ينفوا علم الباري تعالى بهذه الإدراكات ،  
بل هم يجعلونها متعلقاً من متعلقات العلم ، فإحاطة صفة العلم بمتعلقاتها كافية  
في هذا المقام (٢) .

ومن هذا المنطلق فنحن لانوافق إمام الحرمين على انتقاده لنفاة صفة  
الإدراك — في هذا النص الذي نحن بصده — حين قال : إن من أنكر  
إدراكه تعالى لحقيقة الأشياء ، فقد أثبت للمخلوق في الإحاطة والدرك مزية  
على الخالق ، ولا خفاء ببطلان ذلك ، وكيف يصح في العقل أن يُخلق  
الرب للعبد الدرك الحقيقي ، وهو لا يدرك حقيقة ما خلق للعبد  
إدراكه .

فننطق بنفاة والمتوقفين واضح جلي ، إنهم يقفون عند حد الشرع

(١) السنوسي ص ١١٧ ، والأمير ص ٨٧ ، والبيجوري ص ٤٠ ،  
وشرح الخريدة ص ٤٤ — ٤٥ .

(٢) قارن في هذا الصدد : إشارات المرام للبياض ص ١٢٤ — ١٢٥ .

في إثبات صفتي السمع والبصر ، ولا يزيدون ، كما أنهم يجمعون تلك  
الادراكات مشمولة في إحاطة العلم ، فكيف يسوغ لإمام الحرمين بهذا  
اتهمهم بمثل ما اتهمهم به ؟

والقضية الثانية في هذا النص الذي نحن بصده هي قضية زيادة صفتي  
السمع والبصر على صفة العلم .

فلقد وصف مولانا جل وتعالى نفسه المقدسة بصفتي السمع والبصر ،  
كما وصفها بصفة العلم ، فلا ينبغي بعدئذ أن تود صفات السمع والبصر إلى  
صفة العلم ، فأنه تعالى أعلم بكالاته وصفاته .

هذا هو معتقد أهل الحق .

لكن المعتزلة قد افرقوا بصدد هذه القضية فرقتين ، فالبصريون — كما  
نقل عبد الجبار — يكدون يقتربون من مذهب الأشاعرة ، إذ يقولون  
إن كونه تعالى سميعا بصيرا صفات زائدة على كونه تعالى عالما ،  
أما البغداديون منهم — كما نقل عبد الجبار أيضا — فيرون أن كونه تعالى  
سميعا مبصرأ مدركا معناه أنه سبحانه عالم بالمسموعات والمبصرات  
والمدركات ، ولبس ذلك بصفة زائدة على كونه تعالى عالما (١) .

كان لزاما على الأشاعرة إذن أن يطلوا رأى البغداديين من  
المعتزلة (٢) ، والمتأمل لما أدلى به الأشاعرة في هذه الصدد يجد فيه افترافا

(١) الأصول الخمسة ص ١٦٨ ، وقارن الارشاد ص ٧٢ حيث ينفى  
النجارية إلى البغداديين ، أما الرازي فيضيف إلى البغداديين أبا الحسن  
البصري (المحصل ص ١٧١) وقارن أيضا الآمدى ص ١٢١ .

(٢) لا يكاد المتأمل لكتب الأشاعرة يحس بينهم خلافا في مقابلة  
السمع والبصر للعلم ، كما أن منطق منهم في الاستدلال العقلي بكتلتا =

= قاعدتيه ، أو في الاستدلال النقلي يقتضى المصير إلى ذلك ، لكن صاحبى المواقف ، والمقاصد قد نسبنا إلى الأشعرى نفسه قولا بعدم مغايرة العلم للسمع والبصر ، (شرح المواقف ص ٢٧ وما بعدها ص ٨٩ ص ٨٠ ، وكذلك شرح المقاصد ص ١٦٩ ص ١٠ ، ص ٧٣ ص ٢) وتبعهما في هذه النسبة كثيرون (قارن مثلا البياضى : اشارات ص ٣٨ ، والكلبوى على الجلال ص ١٨ ، ص ١١٣ ص ٢) .

ومرد هذه النسبة أن الأشعرى قائل بأن الاحساس إنما هو د علم ، بالخموس ، وليس مجرد إدراك له ، ومعنى هذا القول — لو صحت هذه النسبة — أن ترجع صفتا السمع والبصر إلى العلم ، فيجوز أن يكون العلم صفة واحدة لها متعلقات مختلفة ، بأن تتعلق بالمبصر مثلا فتحصل حالة إدراكية تناسب عقله ، وتتعلق بالمسموع فتحصل حالة إدراكية تناسب عقله ، وهكذا .

ولعل إمام الحرمين قد قصد أن يشير إلى مخالفة الأشعرى هذه ، دون أن يذكر اسم الأشعرى تصريحاً — حين قال في النص الذى نحن بصدده — (فن وصف الاله بما ذكرناه من تحقيق الادراك فقد وافق المعنى) ، ولعل الفخر الرازى أيضا قد قصد أن يشير إلى مخالفة الأشعرى هذه — دون تصريح باسمه — حين نسب القول السائد في مدرسة الأشاعرة بمغايرة العلم للسمع والبصر إلى الجمهور مناه ، (المحصل ص ١٧١) ، ولعل الآمدي — هو الآخر — قد قصد أن يشير إلى مخالفة الأشعرى هذه — دون تصريح باسمه — حين قال : إن المقصود بالسمع والبصر هو إدراك معنى زائد على ما علم بالخبر أو بالدليل ، سواء سمي ذلك علما أو إدراكا ، فإن ذلك يرجع إلى محض الاصطلاحات (ص ١٢٧ غاية المرام) .

= ومهما يكن من شيء فإننا لا نجد فيما وصل إلى أيدينا من كتب

بينهم ، ويجد أيضا أن هذا الإفتراق ليس إلا امتداداً لاقتراحهم في القضية السابقة ، أعنى قضية الاستدلال على ثبوت صفتي السمع والبصر له تعالى . فأولئك الذين قبلوا مبدء الاستدلال العقلي على صفتي السمع والبصر ، سواء بالارتكاز على صفة الحياة ، أو بالارتكاز على قاعدة الكمال والنقص ، هم أنفسهم الذين يعتمدون على العقل أيضا في التفرقة بين صفتي السمع والبصر وبين صفة العلم ، فيبحثون في الشاهد عن تفرقة بين العلم من جهة ، وبين صفتي السمع والبصر من جهة أخرى ، ثم يطبقون هذه التفرقة على الغائب بعدئذ .

وأولئك الذين استندوا في إثبات الصفتين على دلائل الشرع استندوا أيضا إلى دلائل الشرع في التفرقة بينهما وبين العلم .

فانظر معي إلى ما صنعه إمام الحرمين في قضية التفرقة هذه لتجد فيه هذا الامتداد الذي أشرت إليه ، وذلك حين يقول في نصنا هذا : إن الواحد منا إذا أبصر فإنه يجري منه تحديق في جهة المرقى ، وإذا سمع فقد يقرع الهواء صماخيه ، ثم الادراك الحقيقي يقع وراء هذه الاتصالات ، ثم ينقل هذا المعنى إلى الغائب بعد هذبة .

= الأشعري شيئا من هذا الذي ألزمه به صاحبا المواقف والمقاصد ، بل إن كلام الأشعري في اللمع يكاد يكون تصریحا بعكس ذلك (ص ٢٤٤ - ٢٦ اللمع) ، ولو كان الأشعري قد صرح به لقرره أخلافة تأييدا أو تفنيدا ، ولقرره خصومه من المعتزلة ، وهو مالا نجد له لدى القاضي عبد الجبار على وجه الخصوص ، إذن فهو إلزام ، للأشعري ، كما يشير إليه كلام السعد .

ولعل مما يجدر ذكره هنا أن ابن الهمام من المتأيدية قد صرح بإرجاع السمع والبصر إلى العلم (ص ٢٠ ، ٣٠ المسيرة) ، وكذلك فعل ابن حزم في الفصل (١٤٣ - ١٤٤ ح ٢) .

وهذا هو عين ما قرره الغزالي ، بنفس العبارات تقريبا ، حين قال : « فن علم شيئا ولم يره ، ثم رآه ، استفاد مزيد كشف وكمال ، فكيف يقال إن ذلك حاصل للخلق وليس بحاصل للمخلاق » (١) .

وكذلك يفعل الآدمي ، فيقول : إن الإنسان قد يجد من نفسه معنى زائدا عند السمع والبصر على ما كان قد علمه بالدليل أو بالخبر ، وذلك مما لا مرأى فيه ، فالمعنى بالادراك ليس إلا هذا المعنى ، سواء سمي ذلك علما أو إدراكا (٢) .

ولقد أدرك الأمير المخاطر التي قد تنجم من الاستناد على قياس الغائب على الشاهد في قضية التفرقة بين السمع والبصر من جهة ، وبين العلم من جهة أخرى فقال — وحق ما قال — « يجب التنبيه إلى أن علم الباري تعالى يستحيل عليه الخفاء بجميع الوجوه ، فليس الأمر على ما يجهل لنا من أن البصر يفيد بالمشاهدة وضوحا فوق العلم ، بل جميع صفات المولى تعالى تامة كاملة يستحيل عليها ما كان من سمات الحوادث من الخفاء والزيادة والنقص وغير ذلك ، وإن اتحد المتعلق » (٣) .

ثم انظر معنى بعدئذ إلى ما صنعه الفريق الآخر — الذي يستند في إثبات صفتي السمع والبصر على الدليل السمعي وحده — لتراه وقد استند إلى هذا الدليل السمعي عينه في إثبات التفرقة بينهما وبين العلم ، ويأتى الفخر الرازى أيضا في مقدمة هذا الفريق حين يقول : قال تعالى (إننى معكم أسمع وأرى)

(١) الاقتصاد ص ٢٣٥ .

(٢) غاية المرام ص ١٢٧ ، هذا بالرغم مما طول به الآدمي في انتقاد قياس الغائب على الشاهد ، ص ٤٤ وما بعدها نفس المصدر ، وقارن ما ذكره عبد الجبار في هذا الصدد ص ١٦٨ - ١٦٩ .

(٣) حاشية الأمير ص ٨٥ .



وقال، (أم يحسبون أنا لا نسمع منهم ونجواهم بلى) وقال (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير) وقال (وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم) ولو كان السميع هو العليم لكان ذلك تكراراً، ثم يعقب على ذلك بأجمل تعقيب : واعلم أن الحاصل عند قول الخلق من معاني صفاته تعالى خيالات ضعيفة، ورسوم مخفية، جلّت صفاته عن مناسبة صفات المحدثات (١).

ويقول الأمير متابعاً ففسر المعنى الذي أشار إليه الرازي ، فلا بد إذن من تباين بين هاتين الصفتين وصفة العلم ، مع الكمالات المطلقة ، وكنه ذلك مفوض له سبحانه ، (٢) .

والقضية الثالثة في هذا النص هي الشبهات الممكنة الورود على صفق السمع والبصر.

فلنفات هاتين الصفتين شبهتان اثنتان ، أولا هما أن السمع والبصر لا يتان إلا بالحواس ، وهذا محال في حقه تعالى ، وثانيتهما : أن لإثبات السمع والبصر صفتين أزليتين للبارى تعالى يقتضى وجودهما في الأزلى ، حيث لا مسموع ولا مبصر ، وهذا — كما يقولون — خروج عن المعقول .

في هذا النص المائل أمامنا يرد لإمام الحرمين على الشبهة الأولى بجواب بسيط عميق معاً ، فنحن في الشاهد ندرك حقائق الأشياء المسموعة والمبصرة والمدركة ، وحققة السمع والبصر هي هذا الإدراك ، في حشد ذاته ، وما الجوارح من حواس وأعين وآذان إلا «وسائلنا» لهذا الإدراك ، وليست

(١) شرح أسماء الله الحسنى ص ٢٣٨ — ٢٣٩ ، وبمثل ذلك تقريباً قال الجلال الدواني في حاشيته على العضدية ص ١١٢ وما بعدها ص ٢٠ .  
(٢) حاشية الأمير ص ٨٥ أيضاً .

هي ذاتها حقيقة الادراك ، وكيف ذلك والادراك بعدهما ، وليس معاً ؟  
فما تثبته لمولانا جل وتعالى هو «حقيقة الادراك» الذي هو أمر دوراء ،  
تلك الاتصالات والملازمات الحسية ، التي يتعالى ربنا جل وعز عن الاتصاف  
بها وبإلزامها .

فالأمر في صفتي السمع والبصر — كما يرى إمام الحرمين — كالأمر في  
صفة العلم وصفة القدرة ، فكما أننا تثبت له تعالى حقيقة العلم دون وسائله  
من حدس أو نظر أو استدلال ، ونثبت له تعالى حقيقة القدرة دون وسائلها  
من الجوارح والأدوات ، فكذلك تثبت له — تعالى — السمع والبصر ، دون  
وسائلهما من إحساس أو تحديد أو إصاخة .

وهذا الذي قرره إمام الحرمين هو بعينه ما قرره الغزالي حين قال: إن  
المحققين من أهل الحق قد صرحوا بإثبات الادراكات من السمع والبصر ،  
بالقدر الذي هو كمال في الادراك دون الأسباب التي هي مقترنة بها في العادة  
من الحاسة والملاقة (١) .

ممكنذا كان جواب الأشاعرة السديد على هذه الشبهة ، لكن ثمة جوابا

(١) الاقتصاد ص ٢٣٦ ، وكذلك فعل الرازي ، بيد أنه قد زاد على ذلك  
بأن استخلص قافونا كلياً في الصفات ، ومفاده أن كل صفة تثبت للعبد بما يختص  
بالأجسام فإذا وصف الله تعالى بها فهو محمول على نهايات الأعراض لا على  
بداياتها ، فالحياة مثلاً حالة تحصل للإنسان ، ولها مبدء ونهاية ، فبدايتها  
تغير جسماني يلحق الإنسان خوفاً من أن ينسب إلى القبيح في فعله ، أما نهايتها  
فهي أن يترك الإنسان ذلك الفعل ، فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس  
المراد منه مبدء الحياة وتقدمته ، بل المراد ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته ،  
(أساس التقديس ص ١٤٧ — ١٤٨) .

آخر أدل به، الأشاعرة أنفسهم، اضطروهم إلى الخوض في مباحث طبيعية وفسيولوجية بقدر معارف عصرهم، وهي مباحث قابلة للجدل والنقاش، فلا تثريب علينا إن نحن أغضينا عنه (١).

أما الشبهة الثانية لنفاة السمع والبصر، وهي المتعلقة بأزليتهما، ولا مسموع في الأزل ولا مبصر، فيمكن الرد عليها في ضوء ما أشار إليه هذا النص أيضا من تشابه بين الصفتين وصفة العلم والقدرة، فكما أن عدم تحقق متعلق العلم في الأزل — وهو الموجودات الحادثة — لا يستلزم نفي صفة العلم، وعدم تحقق المقدورات الحادثة في الأزل لا يستلزم نفي صفة القدرة،

(١) وهذا الجواب الثاني قائم تارة على أن الإدراك في الشاهد لا يفتقر إلى بنية مخصوصة، لأنه مرتبط بالجوهر الفرد الواحد، ولا أثر للجواهر المحيطة بمحل الإدراك في الإدراك، وهذا ما قرره إمام الحرمين في الإرشاد ص ١٦٧ وما بعدها، واستفاده منه الآمدى [ص ١٢٩ غاية المرام]، وقائم تارة أخرى على إبطال نظريات الشعاع، والانطباع، والارتسام (ص ١٧١ المحصل و ص ٥٥ معالم أصول الدين، وغاية المرام ص ١٢٢) وقائم تارة ثالثة على أن التأثير بالحاسة إنما هو ومقارن، لا إدراك، وليس هو نفس الإدراك (المواقف ص ٩٠ > ٨، والمقاصد ص ٧٣ > ٢، والبياضى اشارات المرام ص ١٣٧)

أما المعتزلة المثبتون لكونه تعالى سميعا بصيرا — وهم البصريون — فقد كان جوابهم متافتا مهلهلا، فالسامع والمبصر في الشاهد إنما يحتاج إلى الآلة لكونه حيا بحياة، ومن ثم فهو — أى السامع في الشاهد — سميع بسمع وآلة، وبصير ببصر وآلة، أما البارى تعالى فكونه سميعا بصيرا وحيا إنما هو بذاته، ومن ثم فلا يحتاج إلى آلة، (الأصول الخمسة ص ١٧٣) وقد تسكف الآمدى بالرد على هذا الرأى بما هو أهله (غاية المرام ص ١٣٠).

فكذلك عدم تحقق المسموعات والمبصرات في الأزل لا يستلزم في صفتي  
السمع والبصر (١).

هذه المقارنة بين صفتي السمع والبصر وبين صفة العلم في تعلقهما هو  
ما درج عليه الأشاعرة ، كالغزالي (٢) ، والآمدي (٣) وكثير غيرهما (٤) .

---

(١) أما المعتزلة فقد فرقوا بين السامع والمبصر ، والسميع والبصير ،  
فالسامع والمبصر هو من يسمع ويبصر في الحال ، أما السميع والبصير فهو  
المختص بحال لكونه عليها يصح أن يسمع المسموع ويبصر المبصر لذا  
وجدا ، ولهذا فإن الله تعالى - كما يقول عبد الجبار - كان في الأزل سميعا  
بصيرا ، ولكنه لم يكن في الأزل سامعا ولا مبصرا ، لفقد المسموع والمبصر ،  
ولهذا قال الجبائي إن السامع والمبصر متعد ، والسميع والبصير غير متعد  
ص ١٦٧ - ١٦٨ الأصول الخمسة) ، واسكن القرآن الكريم قد استعمل (بصيرا)  
متعدية بالباء في مواضع عدة ، كما استعمل (سميعا) مضافة إلى المفعول  
(إنك سميع الدعاء).

(٢) الاقتصاد ص ٢٣٣ - ٢٣٤ .

(٣) غاية المرام ص ١٢٩ .

(٤) فارن: شرح المواقف ص ٩٠ ح ٨ ، والبياضى: اشارات المرام ص ١٣٧ .

## ٧ - صفة الكلام

كما يجب لله تعالى الاتصاف بالكلام ، وقد تقطعت المرة في إثبات وجوب وصف الله تعالى بالكلام ، وهو خارج عن القاعدة التي هي مستند هذه العقيدة .

فنقول : كما نعلم بمقولنا أن تردد الخلق على ضروب المقادير من الجائزات ، فكذلك تصرفهم تحت أمر مطاع ونهى متبع ليس من المستحيلات ، وإذا قطع العقل بجواز ذلك كما قطع بجواز جريان الخلائق على اختلاف الأحوال والطرائق ، فكل جائز من صفات الخلق يستند إلى صفة واجبة للخالق ، فيجب من إفلاهم في الأوامر والنواهي : اتصاف ربهم بالأمر والنهي ، والوعد والوعيد ، وهو الملك حقا ، ولا يتم وصف الملك دون الاتصاف بالاقتدار على تغيير الخلق قهرا ، وإمكان توجه الأمر والنهي عليهم تعبدا وتكليفا ، فتقرر بذلك وجوب كونه متكما .

فلما أولى إمام الحرمين — في النظامية — لمسألة من مسائل العقيدة اهتماما يضارع اهتمامه بصفة الكلام ، ولم يكن إمام الحرمين في ذلك بدعا من المتكلمين ، أفليس « الكلام » هو عنوان هذا العلم بجملة ، وبكل ما احتوى عليه من أصول ومسائل ؟ أولم تكن صفة الكلام هي أساس محنة الإمام الجليل أحمد بن حنبل ؟

في هذا النص المائل أمامنا يتناول إمام الحرمين قضية إثبات صفة الكلام له تعالى ، وهي قضية استحوذت على جانب ليس باليسير من اهتمام المتكلمين ، أو « تقطعت فيها المرة ، على حد تعبيره .

يرجع بنا إمام الحرمين إلى ما سبق أن جعله مستند هذه العقيدة ، وهي

أقسام الحكم العقلى الثلاثة : الوجوب والجواز والاستحالة ، تلك التى  
ما قىء يقررهما منذ بداية النظامية .

فال مخلوقات جائزة فى حكم العقل ، جائزة فى تراوحها بين الوجود والعدم ،  
وجائزة فى تردها بين الصفات الممكنة ، وجائزة أيضا فى تردها بين  
الأوقات الممكنة .

ومن ثم فيجوز فى حق الخلاق إذن أن يترددوا ويتراوحوا بين وقوع  
أو امر تتطلب منهم الطاعة ، أو وقوع نواه تتطلب منهم الاجتناب .

فالعقل إذا خلى ونفسه يحكم بجواز هذا التردد بين الأمر والنواهى ،  
كما حكم بجواز التردد بين الوجود والعدم ، أو بين الصفات الممكنة ،  
أو بين الأوقات المحتملة .

ثم إن الجواز فى جانب المخلوقات يقابله وجوب من الخالق ، فجواز  
تردد الخلاق بين الأمر والنهى يقابله وجوب انصاف ربهم بالأمر والنهى  
والوعد والوعيد .

وكيف لا يتصف الرب بذلك ، وهو الملك المقندر الذى يتعبد عباده  
ويكلفهم ، ثم يثيبهم أو يعاقبهم ؟

وبهذا يثبت وجوب اتصافه تعالى بالكلام .

وفى الحق أن هذا الاستدلال الذى أدلى به الجوينى على إثبات صفة  
الكلام ينطوى على قدر من الالتواء والتعقيد ، ويستند إلى أساس ليس  
لدينا مكنى أمين ، فتردد البشر بين الأمر والنهى ليس بالأمر الذى تقتضيه  
ذواتهم اقتضاء لازما لا يحصى عقه ، ونحن - بالقطع واليقين - نجد  
تفرقة واضحة بين حكمتنا على الإنسان بأنه قابل للطول والقصر ، أو السواد  
والبياض ، وبين حكمنا عليه بأنه قابل لأن يؤمر وينهى . .

ولعل إمام الحرمين قد أحس بأن هذا الأساس غير مكين ، فصرح بأن ذلك خارج عن القاعدة التي هي مستند تلك العقيدة .

ثم إن في هذا الاستدلال قدرا واضحا من التحايل اللفظي ، لأن القول بأن البشر قابلون للأمر والنهي إنما هو نتيجة لصدور الأمر والنهي من الله تعالى الأمر الناهي ، أي أنه — أعني إمام الحرمين — قد جعل مقدمة الدليل ( وهي قبول البشر للأمر والنهي ) مسلمة ، بينما هي نفسها موطن النزاع (١) .

فإذا نحن أغضينا عن هذا الاستدلال وجدنا أن ثمة طريقتين أخريين غيره .

أولهما : ذلك الطريق الذي ارتضاه إمام الحرمين نفسه في كتاب « الارشاد » ، وهو يقوم على أن الأمة قد أجمعت على تقدسه تعالى عن الآفات والعقائص ، وعدم الكلام بقصر يستحيل على الله تعالى (٢) .

ولقد أدرك إمام الحرمين أن هذا الاستدلال سوف يكون خطأ للانتقاد بأن الإجماع مآله إلى السمع ، والسمع مآله إلى كلام الله تعالى ، فلو قلنا إن عدم اتصافه تعالى بصفة الكلام فقصر محال عليه تعالى ، ثم أثبتنا استحالة النقصر عليه تعالى بالكلام المنزل منه لسكننا نحاول إثبات صفة الكلام بالكلام نفسه (٣) .

(١) ولذلك فقد وصف الغزالي والآمدي هذا الاستدلال بأنه شطط ومصادرة على المطلوب — الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٤٠ ، والآمدي : غاية المرام ص ٨٥ ، ولكتهما تفاضيا عن نسبته إلى إمام الحرمين .

(٢) الارشاد : ص ٧٤ .

(٣) المصدر السابق ص ٧٥ ، وقد صدق حدس الجويني ، فقد وجه =

ومن هنا فإن الجويني يرى أن صدق الرسل عليهم السلام إنما هو بإظهار المعجزات الدالة على صدقهم، ثم بعد أن يثبت صدقهم يخبرون أنه تعالى متكلم بالكلام الثابت لله تعالى جملة، ثم يخبرون بعدئذ بتفاصيل كلامه جل وتقدس (١).

ثانيهما: ذلك الطريق الذي ارتضاه الغزالي والآمدى، وهو أن الكلام كال، وضده نقص، فيجب اتصافه تعالى بالسكمال، وتنزهه عن النقص، بل إن كونه تعالى لإلهام عبودا تحقق له الطاعة لا يتم إلا بكونه آمرا ناهيا، فن لا أمر له ولا نهي لا يوصف بكونه مطاعاً أو حاكماً (٢).

على أن الأمر — عندنا — بعد ذلك كله سهل المؤونة يسير الخطب، فلقد أطبق المنتمون إلى الإسلام جميعاً على إثبات الكلام لله تعالى، ولم يصر صائر إلى نفيه كما قال إمام الحرمين بحق (٣).

إذن فقضية الاستدلال على اتصافه تعالى بالكلام لا تستأهل كل هذه المعركة الحامية الوطيس التي خاضها المتكلمون، فالمعترف بـ رسول مبلغ

= الغزالي والآمدى نفس الاعتراض، فالغزالي يصف المستدل بهذا الاستدلال بأنه «سام نفسه خطة خسف» ص ٢٤١ الاقتصاد، والآمدى يصفه بأنه «مشتعل على دور ممتنع ولا حاصل له»، ص ٩١ غاية المرام.

(١) الارشاد ص ٧٥ — ٧٦، والمحصل للرازي ص ١٧٤، المواقف ص ٩١ > ٨، والمقاصد ص ٧٣ > ٢.

(٢) الغزالي: الاقتصاد ص ٢٤٣ وما بعدها، والآمدى: غاية المرام ص ٩١.

(٣) الارشاد ص ٩٩، بل إن الفلاسفة أنفسهم قد قالوا بأنه تعالى متكلم، وكلامه هو ما يفيض من العقل الفعال على الأنبياء — ابن تيمية: موافقة



لا يسهه إلا الاعتراف بالرسالة والتبليغ ، ولا معنى لطنين إلا أن يكون ثمة كلام يحمله الرسول ويبلغه ، وذلك لازم في حق المعتبر بالنبوت والمصدق بالرسالات ، كما يقول الآمدى بحق (١) ، ولدينا من كتاب الله ما يقطع دابر التشكك ( يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فمأبغتك رسالتك ) ، ولو أن المتكلمين قد وقفوا في مسألة الاستدلال على كلامه تعالى عند حد ورود السمع به لكان خيرا وأحسن تأويلا .

وزعموا أن كلامه مخلوق ، وليس هذا مذهب القوم ، بل حقيقة معتقدهم أن الكلام فعل من أفعال الله كخلقه الجواهر وأعراضها ، فلا يرجع إلى حقيقته ووجوده حكم من الكلام ، فحصول أصلهم أنه ليس لله كلام ، وليس قائلًا أمرا ناهيا ، وإنما يخلق أصواتا في جسم من الأجسام دالة على إرادته .

وليس يخفى على ذي بصيرة أن آيات القرآن نصوص في اتصاف الرب بالقول في قوله ( قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم ) وقال ( قلنا يا ناثر كوني بردا وسلاما ) وقال ( وقال وبكم ادعوني استجب لكم ) .

ومن لزوم الانصاف ، وجانب الاعتساف تبين أن هذه الصيغ مصرحة باتصاف الباري بقوله ، ومن أحدث أصواتا في جسم دالة على غرض له لا يقال له : قال كذا وكذا .

وبما يوضح الحق في ذلك أن من أصل هؤلاء أنه لا معنى لمكون المتكلم متكلما إلا أنه فاعل للكلام ، وسباق ذلك يقتضي أن من لم يعلم كون المتكلم فاعلا للكلام لا يعمله متكلما ، ونحن على اضطرار أن نعلم كون

(١) الآمدى : غاية المرام : ص ٩١ ، وص ١٠٤ أيضا .

مازاه يتكلم متكلما قبل أن يخطر ببالنا كونه فاعلا ، ولو لم يكن له كونه متكلما معنى إلا أنه فاعل للكلام لما علمه متكلما من لم يعلمه فاعلا ، وليس الأمر كذلك ، فإن سبيل معرفة المتكلم متكلما كسبيل معرفة المتحرك متحركاً ، ومن رأى جسماً متحركاً اعتقده متحركاً ، ولم يتوقف عنده على النظر أنه فاعل له حركة ، كذلك من سمع رجلاً يتكلم اعتقده متكلماً ، ثم نظر في كونه فاعلاً للكلام أو غير فاعل .

يتناول إمام الحرمين في هذا النص موقف المعتزلة من صفة الكلام .

لقد حكينا منذ برهة لطبايق المنتمين إلى الإسلام على إثبات صفة الكلام ، لكن المسالك قد اختلفت بهؤلاء المثبتين بعد ذلك اختلافاً كبيراً ، ذلك أن ثمة زاويتين يمكن النظر من خلالها إلى القضية :

فكلام الله تعالى صفة له ، وما كان صفة للقديم فهو قديم ، وينتج من هذا أن كلامه تعالى قديم .

وكلام الله تعالى مؤلف من كلمات وحروف متعاقبة مترتبة ، يعدم بعضها عقد النطق بالبعض ، وما كان شأنه هكذا فهو حادث ، وينتج من هذا أن كلامه تعالى حادث .

ومن هاتين الزاويتين تفرق المثبتون للكلام طرائق قديداً .

أما المعتزلة فقد نظروا من خلال الزاوية الثانية ، فالقرآن الكريم — أي كلامه تعالى — مؤلف من كلمات وحروف متعاقبة ، ومن ثم فهو حادث ، وما شأنه هكذا لا يكون صفة لله تعالى القديم ، وإنما هو « فعل » من أفعاله ، وليس « صفة » من صفاته .

في مقابل هؤلاء المعتزلة قال فريق من الحشوية وبعض من المنتمين إلى

الامام أحمد إن هذه الحروف والكلمات — مع كونها مترتبة متعاقبة —  
يعلم بعضها عند النطق ببعض — فهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى القديمة.

وفي مقابل المعنولة أيضا، وقف الكرامية يأخذون بطرف من هذا  
وطرف من ذاك، فيعترفون بأن المعتظم من الحروف والكلمات المسموعة  
حادث، وليكنه — برغم هذا — صفة قائمة بذاته تعالى (١).

وفي مقابل هؤلاء وهؤلاء جميعا وقف أهل السبئية — من الأشاعرة  
والماتريدية — فعندهم أن كلامه تعالى — بالحقيقة — ليس هو الأصوات  
والحروف الحادثة، بل كلامه تعالى — صفة أزلية قديمة قائمة بذاته تعالى  
مناقية للسكوت والآفة (٢).

(١) فرق الكرامية بين الكلام والقول، فالكلام قديم، وهو قدرته  
تعالى على التكلم، والقول حادث، وليس محدثا (الارشاد ص ١٠١)، وهو  
مع حدوثه يتصف به البارئ تعالى، جريا على قاعدتهم في جواز حلول  
الحوادث بذاته تعالى، ومن ثم فيقوم قول (كن) بذاته تعالى، ويعلق  
السعد على ذلك بأن الكرامية قد رأوا أن بعض الشراؤون من بعض،  
وأن مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل، فاعترفوا بحديث النظم  
المترتب المتعاقب، مخالفين للحشوية الذين جحدوا الضرورة فقالوا بقدمه،  
ولسكنهم خالفوا الدليل، فجعلوه قائما بذاته تعالى (ص ٧٤ > ٢ المقاصد)،  
ثم قارن الشامل ص ٥٣٩ وما بعدها، والآمدى (ص ٨٠ وما بعدها غاية المرام)  
وقارن رسالة الفرقان لابن تيمية ففيها تلخيص جيد دقيق لمذهب  
الكرامية.

(٢) المراقف ص ٩١ > ٨٠. والمقاصد ص ٧٤ > ٢، والعقائد النسبية  
ص ١٢٢ وما بعدها ١٤، والجلال على العقائد ص ٢٣٠ > ٢.

فإذا أردنا الاقتراب من مذهب المعتزلة الذي يختصه إمام الحرمين بهذا النص فعليها أن نستعيد في أذهاننا تلك الحساسية المفرطة التي تناول بها المعتزلة قضية القدم ، فكلام الله تعالى لا ينبغي له أن يكون قديماً ، وإلا لوجب أن يكون « مثلاً ، لله تعالى في القدم ، ولا مثل لله تعالى » (١).

فإذا يكون القرآن الكريم إذن — عندهم — وهو كلام الله تعالى وروحه ؟

يفرق المعتزلة ههنا بين أمرين : « الاتصاف ، بالكلام ، و « فعل ، الكلام ، أو خلقه وإيجاده .

فالمشكك عندهم — شاهداً وغائباً — ليس من اتصف بالكلام ، بل من فعل الكلام أو أوجده ، وفي ضوء هذه التفرقة الإعتزالية فلا يكون المعنى المقصود من أن القرآن الكريم كلام الله تعالى أنه سبحانه قد اتصف بصفة معينة قامت به جل وتعالى ، بل يكون المعنى أنه تعالى أوجد الكلام أو « خلقه » ، على لسان جبريل عليه السلام أو على لسان النبي ﷺ ، ولا يترتب على ذلك بطبيعة الحال أنه قد قامت به — تعالى — صفة اتصف بها أزلاً .

والحق أننا لو تأملنا الأدلة التي أدلى بها المعتزلة على صحة دعواهم لوجدناها — ما خلا الدليل المتقدم القائم على توهم مثلية القرآن لله تعالى في القدم — مجرد حجاج لفظي يدعمون به منطلقهم الأساسي في انفراد الله تعالى وحده بالقدم .

فمن أدلة القاضي عبد الجبار مثلاً : أن أهل اللغة يضيفون كلام المصروع إلى الجنى ، فيقولون إن الجنى يتكلم بلسان المصروع ، والجنى لم يتكلم

بالحقيقة ، بل أوجد الكلام على لسان المصروع (١) .

ومن أداته أيضا أنه تعالى كما يكون منعها بنعمة يخلقه في غيره ،  
ورازقا برزق يوجد في غيره ، فكذلك يكون متكلم بكلام يخلقه في  
غيره (٢) .

هذه بعض أدلة القاضي عبد الجبار على نظرية المعتزلة في « فعل »  
الكلام ، أو « خلقه » .

فالكلام في مذهب المعتزلة إذن « فعل » من أفعاله تعالى كخلقه الجواهر  
وأعراضها — على حد تعبير الجويني — والبارئ تعالى — في هذا المذهب —  
ليس متصفاً بصفة الكلام بالحقيقة ، وليس أمراً ولا ناهياً بالحقيقة ، بل  
حقيقة هذا المذهب ومآله هو تعطيل صفة الكلام تعطيل تاماً .

هذا التعطيل الذي يشير إليه إمام الحرمين هو ما سبق أن فطن عليه  
إليه الإمام أحمد في رده على الجهمية ، وما سبق أن فطن إليه الأشعري  
تبعا للإمام أحمد (٣) .

فانظر معي كيف واجه إمام الحرمين هذا التعطيل الاعتزالي لصفة  
الكلام .

(١) المصدر السابق : ص ٥٣٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٥٤١ ، ومرجع هذا الدليل إلى أن الكلام عند  
المعتزلة صفة « فعل » ، لا صفة « ذات » ، كما هو بين .

(٣) قارن ابن تيمية : موافقة ص ١٥٦ ح ٢ هامش منهاج السنة ، وقارن  
أيضا الإبانة للأشعري ص ٥٤ .

إن القرآن الكريم يثبت صراحة — وبما لا يدع مجالاً للتأويل — أن الله تعالى متصف بالكلام ، وليس فاعلاً له ، ( قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم ) ( قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً ) ( وقال ربكم ادعوني أستجب لكم ) .

فكيف يدعى المعتزلة بعدئذ أن قوله تعالى هو مجرد إحداثه لأصوات في جسم ، أو إيجادها فيه ؟ .

وفي ضوء سطوع الدلالة ونصاعتها في تلك الآيات تفتح تلك المتمسكات الواهية في فعل الجنى بالمصروع ، إذا كيف يقف هذا المثال الفردي النادر الوقوع في مواجهة تلك الدلالة الساطعة الناصعة ؟

ثم إن قول المعتزلة إن المتكلم هو من « فعل » الكلام يستلزم أن لم يعلم كون المتكلم « فاعلاً » لكلامه ، لم يعلم كونه متكلماً .

وهذا في الحقيقة قلب للاتساق المنطقي في ترتيب درجات العلم ، فنحن نعلم أن المتكلم متكلم ، قبل أن يخطر ببالنا أنه « فعل » الكلام أو لم يفعل ، بل حتى ولو لم يخطر ببالنا أنه فعل الكلام .

ولو أننا رجعنا إلى البداهة الفطرية لوجدنا فيها دليل صدق على ما قاله إمام الحرمين ، فنحن نجد تفرقة حقيقية بين كلام الإنسان وبين طريقه على الباب مثلاً ، فكلام الإنسان متغلغل في صميم ذاته ، أما طريقه على الباب فهو « فعله » الخارج عنه ، ولذلك فإنه يصح لنا أن نسأل : من « فعل » الطريق ، ولا يصح لنا أن نقول : من « فعل » الكلام ، بل الصحيح أن نقول : من تكلم ، والتسوية بين الأمرين مصادمة لبداهة الفطرة .

---

وإذا تقرر أن الكلام صفة للمتكلم ، وليس المراد به كونه فاعلاً ، فما كان صفة لله تعالى لم تحمل من أن تكون حادثة أو قديمة ، فإن كانت

قديمة فهو الحق الذى اتجمله أهل الحق ، وإن كانت حادثة لم تغل إما أن تقوم بالله تعالى ، فيؤدى إلى القول بأنه محل الحوادث ، وما قبل الحادث حادث ، كالأجسام ، وإما أن تقوم بجسم ، وهو مذهب المخالف ، وكل صفة قامت بجسم رجعت الكلام منها إلى ذلك الجسم ، كالحركة والسكون وما عداهما من الأعراض ، ولو كان الرب تعالى يخلق كلام فى جسم متكلم ، لكان يخلق الصوت فيه مصوتاً .

إذا بطل مذهب المعتزلة فى أن الكلام « فعل » ، فلم يبق إلا أن يكون الكلام صفة .

وحينئذ فهذه الصفة قديمة ، مادام « صفة للبارى القديم » ، ويستحيل أن تكون صفة حادثة .

ذلك أنها لو كانت حادثة فتحين بين أحد احتمالين ، كلاهما أكثر بطلاناً من الآخر .

فأول الاحتمالين أن تكون هذه الصفة الحادثة قائمة بذات البارى تعالى — وهذا مذهب الكرامية — والبطلان فى هذا الاحتمال واضح ، لأن ما قبل الحوادث واتصف بها فهو حادث مثلها ، والبارى تعالى قديم بذاته .

وثانى الاحتمالين : أن تكون هذه الصفة الحادثة قائمة بغيره تعالى ، والبطلان هنا أظهر وأوضح ، لأن صفة الشيء تقوم به ، ولا تقوم بغيره .

لكن ماهو الكلام الذى يتصف به البارى تعالى أذ لا ؟

يرى جمهور الأشاعرة أن ثمة أمراً وراء الحروف والكلمات المنتظمة

المتعاقبة هو المعنى القائم بالنفس ، وهو الذى تعبر عنه تلك الكلمات والألفاظ والعبارات ، بل قد تختلف العبارات ، والمعنى النفسى واحد لا يختلف .

يقول إمام الحرمين فى الإرشاد: إن الكلام هو القول القائم بالنفس الذى تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات (١) .

(١) الإرشاد ص ١٠٤ ، ومن الجدير بالذكر أن الكلام يتنوع باعتبار دلالاته إلى ستة أنواع اعتبارية ، فمربى باعتبار دلالاته على طلب الفعل : أمر ، وعلى طلب الترك : نهى ، وعلى وقوع ثواب مستقبل : وعد ، وعلى وقوع عقاب مستقبل : وعيد ، وباعتبار دلالاته على معنى مطابق للواقع : خبر ، وعلى طلب العلم باعتبار حال المخلوقات : استفهام (الدسوقي : ص ١١٢ ، والبياضى إشارات المرام ص ١٧٨) .

لكن الرازى يجعل حقيقة الكلام أمراً واحداً هو الخبر ، ويرجع جميع الأنواع إليه (ص ١٨٥ المحصل) أما صاحب المواقف فقد جعلها خمسة أنواع هى الأمر والنهى والاستفهام والخبر والنداء (ص ٩٩ ج ٨) .

ثم إن للكلام - باعتبار خبراً أو استفهاماً أو وعداً أو وعيداً - تعلقاً تنجيزياً قديماً ، هو دلالاته الأزلية على هذه الأنواع ، وللحديث باعتبار خبراً ونهياً تعلقان : تعلق صلوحي قديم ، وهو صلاحيته أزلاً لطلب الفعل والترك بمن سيجد ، وتعلق تنجيزى حادث عند وجود المأمور والمنهى .

ثم إن الكلام يتعلق بما يتعلق به العلم ، وهو الواجبات والجائزات والمستحيلات ، فمن الواجبات (إننى أنا الله لا إله إلا أنا) ومن المستحيلات (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة) ومن الجائزات ( والله خلقكم وما تعملون ) .



ويقول الباقلاني موضحاً هذا المعنى النفسى : إن الكلام الحقيقى هو المعنى الموجود فى النفس ، لكن تجعل له دلالات وأمارات تدل عليه ، فقد تكون الدلالة على ذلك المعنى القائم بالنفس دلالة باللسان ، وقد بين الله تعالى ذلك بقوله ( وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم ) فأرسل الله تعالى موسى عليه السلام إلى بنى اسرائيل بلسان عبرانى ، فأفهم كلام الله القديم القائم بالنفس بالعبرانية ، كما أفهم عيسى الكلام القديم بلسان سريانى ، كما أفهم رسولنا ﷺ كلام الله بلسان العرب .

وقد تكون الدلالة على ذلك المعنى القائم بالنفس بالخط المكتوب ، الذى يقوم مقام النطق باللسان ( هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق ) فحروف الإنجيل غير حروف التوراة ، غير حروف القرآن الكريم .

بل قد تكون الدلالة على ذلك المعنى القائم بالنفس بالرموز والإشارات ( قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا ) ، أى لاتفهم الكلام القائم بنفسك باللسان ، وإنما أفهمه بالرمز والإشارة . ففعل كما أمره الله تعالى ( فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا ) فأفهم أمر الله تعالى بالإشارة دون النطق اللسانى ، بل إن الآخرس إنما يفهمنا الكلام القائم بنفسه ، ونفهمه الكلام القائم بنفسنا بالإشارة دون النطق باللسان .

فالكلام الحقيقى إذن - كما يتابع الباقلاني - هو المعنى القائم بالنفس دون غيره ، وإنما الغير دليل عليه بحكم التواضع والإصطلاح ، فيسمى هذا للغير كلاما - إذن - لكونه دليلا على الكلام النفسى ، لا أنه هو الكلام

---

= لكن الكلام والعلم - وإن تساويا فى التعلق - إلا أن تعلق العلم تعلق انكشاف ، وتعلق الكلام تعلق دلالة ( الدسوقي ص ١١٢ ومابعدها ، والأمير ص ٨٤ ) .

النفسي ، ومع ذلك فهذا الكلام النفسي موجود عند وجود الحروف والأصوات (١) .

يقول الله تعالى مخبراً عن الكفار (ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول) وفي ذلك دلالة على أن القول قائم بالنفس ، وإن لم يتفوه به اللسان ، ويقول سبحانه ( والله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه ) ويقول (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان) ففي هذه الآيات ما يدل على أن حقيقة الكلام هو المعنى القائم بالنفس ، وله الحكم في الصدق والكذب ، وما الكلمات إلا دلالات على الكلام الحقيقي .

ويقول عليه الصلاة والسلام (الندم توبة) فالعاصي إذا اتوى بقلبه الندم فهو توبة ، والإستغفار اللساني دلالة وأمرة ، ويقول ﷺ حاكياً عن ربه (إذا ذكرني عبدي في نفسه ذكرته في نفسي) فأثبت الذكر للنفس دون اللسان .

ويقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه ( زورت في نفسي كلاماً فأتى أبو بكر فزاد عليه ) .

ويقول الأخطل :

لا تعجبك من أثير خطبة  
حتى يكون مع الكلام أصيلاً  
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما  
جمل اللسان على الفؤاد دليلاً (٢)

(١) الباقلاني : الإنصاف ص ١٠٦ - ١٠٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٩ - ١١٠ ، ولا تمكاد تجد واحداً من الأشاعرة إلا ويستدل ببيت الأخطل هذين ، ويقول ابن أبي العز في =

في ضوء هذا التقرير المسهب الذي صور به الباقلاقي مذهب أهل السنة نفهم هذا النص التالي :

== سياق هجومه على المعنى النفسى عند الأشاعرة يقال إن البيت موضوع ، ويقال إن أصله ( إن البيان لى الفؤاد ) ثم إن الأخطل شاعر نصراني ، والنصارى قد ضلوا فى معنى الكلام ، فزعموا أن عيسى عليه السلام كلمة ، الله ، واتحد فيه اللاهوت بالناسوت ، وهذا القول — يعنى قول الأشاعرة — له شبه قوى بقول النصارى القائلين باللاهوت والناسوت ، فافهام المعنى القديم بالنظم الحادث يشبه امتزاج اللاهوت بالناسوت ، ثم يعقب على ذلك قائلاً : فانظر إلى هذا الشبه ما أعجبه ، ١١ ( ص ١٩٨ — ١٩٩ شرح الطحاوية ) ، وأقول : لو تم ما ذكره شارح الطحاوية لكان بروز علم الله القديم الأزل فيما لا يزال امتزاجاً للاهوت بالناسوت ، ولكن تحقق القدرة القديمة فى المقدورات الحادثة امتزاجاً للاهوت فى الناسوت . . فتأمل .

ثم إنك لو قارنت موقف ابن أبى العز هذا بموقف مشابهه للباقلاني اتخذه من رأى — الذى سيقول به ابن أبى العز نفسه فيما بعد — لعجبت بما تفعله حميا الخصومة بالرجال ، فلقد رمى الباقلاقي هذا رأى أيضاً بالإقتراب من تدرع اللاهوت بالناسوت [ص ١٤٠ الإنصاف] ، وكما كان ابن أبى العز فى اتهامه فكذلك كان الباقلاقي أيضاً ، فكلتا الرايين بعيد عن اتهام كلا الرجلين ، والله يقول الحق وهو يهتدى السبيل .

## فصل

ثم من معتقد أهل الحق أن كلام الله تعالى ليس حروفاً منتظمة ولا أصواتاً مقطعة وإنما هو صفة قائمة بذاته تعالى يدل عليها قراءة القرآن ، كما يدل قول القائل ( الله ) على الوجود الأزلى ، وتعبيره المعين أصوات ، والمفهوم منه الرب تعالى .

فإن قيل : إذا قضيت بأن كلام الله تعالى أزلى ، لزمكم أن تصفوه أزلياً بكونه أمراً ناهياً قبل وجود المخاطبين ، وثبوت الأمر قبل وجود المسامرين محال .

قلنا ما لبس به المخالف يدراه ضرب مثل ، وهو أن من يعزم على مفاوضة صاحب له بعد شهر ، فالمعاني التي سيوردها عند جزيان الحديث يجدها بأعيانها قائمة في نفسه ، ثم إذا حان الوقت أداها وأنهاها إليه .

والعالم بأنه سيكلام فلاناً لا يخلو نفسه عن وجود معنى ذلك الكلام على تقدير وجوده ، ثم العبارات حين المفاوضة تبلغ تلك المعاني .

والله تعالى في أزله كان عالماً بأنه يتعبد عباده إذا وجدوا ، وهو العالم المقدس عن أن يسهو ويهفو ، فلا يخلو وجوده الأزلى عن معنى ما سيصل إلى العباد إذا وجدوا .

فسيبيل ذلك الكلام القائم بنفسه كسبيل قدرته القديمة التي لم تزل ، وإن كانت يستحيل وجود مقدوراتها أزلاً ، فإن المقدور حادث مستفتح ، ولكنه كان منعوتاً أزلاً بصفة سالحة لتعلق القدرة بالمقدورات فيما لا يزال .

يعتقد الأشاعرة والماتريدية أن الكلام ذا الحروف المنتظمة والأصوات المتقطعة والمفتقر إلى مخارج وألسنة ولهوات ، والمنعقد بعضه عن وجود البعض لا يمكن أن يكون هو هو بعينه الصفة القديمة القائمة بذات القديم جل وتعالى ، فالقول بتقديم الحروف المنطوقة من الناطقين مسكوبة للحس كما يقول ابن الهمام بحق (١) .

فمن المعلوم ضرورة أن الحروف والأصوات ، لم تكن قبل قراءة القارىء وكتابة السكتب ، ثم هي تقع تحت الإحصاء والعد والحصر ، ثم هي تعد بعد أن توجد ، فالباء من ( بسم ) قد حصلت وثبتت قبل السين ، ثم انعدمت مع السين ، ثم هذه انعدمت مع الميم ، وما تقدم بعضه على بعض وانعدم بعضه عند وجود البعض فهو صفة الخلق لا صفة الحق .

وحين قال الله تعالى ( قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً ) وحين قال سبحانه ( ولو أن ما فى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله ) فقد أثبت بذلك أن كلامه لا يدخل تحت الحد والإحصاء والحصر والعد ، نكن حروف الخلق متناهية معدودة محصورة (٢) .

إذن فالنظم القرآنى الشريف دال على صفة الكلام القديمة ، وقد شبه إمام الحرمين ذلك بأنه كقول التنازل ( الله ) الذى هو دال على الموجود الأزلى المقدس ، والمفهوم منه هو الرب تبارك وتعالى .

فالحروف — كما يقول الغزالى — حادثة ، وهى دلالات على الكلام ، والدليل غير المدلول ، ولا يصف بصفة المدلول ، وذلك كما أن العالم حادث ،

(١) ابن الهمام : المسيرة ص ٣٥ .

(٢) الباقلانى : الإنصاف ص ٩٩ - ١٠٣ .

وهو دال على صانعه القديم ، فمن أين يبعد أن تدل حروف حادثة على  
صفة قديمة (١) ؟

نفس التفرقة بين الكلام النفسى القديم الذى هو صفة الله تعالى القديمة ،  
وبين الكلام اللفظى الدال عليه نجدها سائدة فى دوائر المدرسة الماتريديّة ،  
فكلام الله تعالى — كما يقول أبو المعين النفسى — صفته ، وجميع صفاته  
قديم غير محدث ، بلا حرف ولا صوت ولا مقابل ولا مبادىء (٢) .

ويقول البياضى أيضاً : إننا نتكلم فى كلامنا الحسى بالآلات من الخارج  
المعمودة والعضلات المحدودة ، والحروف المترتبة فى الوجود ، والألفاظ  
المتعاقبة ، والله تعالى متكلم بما ذكره فى الأزل بلا آلة ولا حرف لتنزهه  
عن الصوت ، فلو تألف كلامه من الحروف لزم الحدوث (٣) .

هذه التفرقة بين الكلام النفسى القديم ، والنظام الشريف الدال عليه  
هى تفرقة انفرد بها أهل السنة من الأشاعرة والماتريديّة (٤) ، وخالفهم فيها  
سائر الفرق .

(١) الغزالى : الإقتصاد ص ٢٥١ .

(٢) أبو المعين النفسى : بحر الكلام ص ٢٩ .

(٣) البياضى : إشارات المرام ص ١٦٧ و ١٣٩ .

(٤) ويروى أن أبا حنيفة وتلميذه أبا يوسف قد تناظرا ستة أشهر فى  
مسألة القرآن ، ثم اتفقا رأيهما على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر ،  
ويقرر السعد أن المناظرة بينهما إنما كانت حول ثبوت الكلام النفسى  
ونفيه ، حتى إذا ما اتفقا على ثبوته اتفقا بعدئذ على أن من قال بخلقه فهو  
كافر (شرح المقاصد ص ٧٤ ج ٢) ، بينما يقول البياضى : لعل امتداد

= المناظرة بينهما ليتضح كون القول بخلقه إنكاراً لما هو من الضروريات الدينية [ص ١٧٦ إشارات المرام] .

على أن الأشاعرة والماتريدية - بعد اتفاقهم على تلك التفرقة الشهيرة - قد اختلفوا في أمر واحد حول الكلام النفسى ، فهل يجوز سماعه أو لا يجوز ؟ ومن ثم فما الذى سمعه موسى الحكيم عليه السلام ؟

يرى الأشعرى أن موسى عليه السلام قد سمع الكلام القديم نفسه بلا حرف ولا صوت ، فالكلام النفسى عند الأشعرى يمكن سماعه مع أنه ليس بحرف ولا صوت ، وذلك قياساً على جواز رؤية ما ليس بجسم ، فالأشعرى يرى أن المصحح للرؤية هو مجرد الوجود ، وليس الوجود الجسمى ، ومن ثم فالكلام النفسى - مع كونه ليس بصوت - فيمكن أن يكون مسموعاً ، وهو ما حدث لموسى عليه السلام ( المسيرة ص ٢٢ ، وبحر الكلام ص ٣٣ ) .

ولقد وضع الغزالي رأى الأشعرى هذا في صيغة متماسكة متسقة فقال ( كيف سمع موسى كلامه تعالى ؟ أسمع حرفاً وصوتاً ... إن قلتم ذلك فإذا لم يسمع كلام الله ، فإن كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت ، وإن لم يسمع حرفاً وصوتاً فكيف يسمع ما ليس بحرف وصوت ؟ ) ثم أجاب الغزالي قائلاً ( بل سمع كلام الله القديم بلا حرف ولا صوت ، ومن سأل عن ذلك بكلمة ( كيف ) فلا يمكن الجواب عنه إلا بوجهين ، أحدهما أن سمعه كلامه القديم ، وهو متعذر ، لأن ذلك من خصائص الحكيم عليه السلام ، أو نشبه له ذلك بشئ من مسموعاته ، وذلك متعذر أيضاً ، فليس في مسموعاته شأداً ما يشبه كلام الله تعالى ( الاقتصاد ص ٢٥١ - ٢٥٣ ) ، =

فالمعتزلة ينسكرون الكلام النفسى القديم ، لأنهم لا يقولون إلا بالكلام اللفظى الحادث ، الذى فعله ، الله تعالى وأوجدده ، أو خلقه ، ولم يتصف به .

والكرامية والحشوية ينسكرون أيضاً الكلام النفسى القديم ، أما الأولون فيقولون بأن الكلام ليس سوى اللفظى الحادث ، وبرغم ذلك فالبارى متصف به ، لأنهم يجوزون حلول الحوادث فى ذاته تعالى ، أما الآخرون فيقولون بأن الكلام ليس سوى اللفظى ، وهو مع ذلك قديم بالرغم من تعاقب حروفه وتواليها ، وحدوث بعضها عند عدم البعض الآخر ، والبارى تعالى متصف به أزلاً .

وأياً ما كان الأمر فإن إمام الحرمين يورد فى هذا النص الذى نحن بصدده واحداً من أهم اعتراضات المعتزلة على قدم الكلام النفسى ، فلو كان الكلام قديماً ، ومنه أمر ونهى ، لكان الأمر والنهى قديمين أيضاً ، فكيف يصح

بل إن كثيراً من الماتريدية قد أخذوا برأى الأشاعرة هذا ، كما نقل أبو المعين ( بحر الكلام ص ٢٣ ) .

أما جبهة الماتريدية فقد أنكروا أن يكون معنى عليه السلام قد سمع كلام الله القديم ، بل سمع صوتاً دالاً عليه تولى الله خلقه من غير كسب لأحد من خلقه ، وخص بذلك لأنه بغير واسطة الكتاب والملك ( بحر الكلام ص ٣٤ ، والبياضى ص ١٨٣ ، والمقاصد ص ٧٧ ج ٢ ) وينقل صاحب المقاصد أن الأستاذ أباسحق الاسفرايينى قد وافق الماتريدية على هذا رأى ، وليس يبعد على المتأمل إدراك ما فى رأى الماتريدية هذا من قرب إلى مذهب ابن رشد — قارن مناهج الأدلة ص ١٦٣ .

( ٢١ — لهوامش على العقيدة )



أمر ونهى قبل وجود المخاطبين بهما ؟ وما حصول الأمر والنهى ، والمأمور والمنهى لما يوجدنا ، لأنواع من العبث المحال عليه تعالى (١) .

ويجب لإمام الحرمين بأن الكلام كالقدرة ، فقدرته تعالى قديمة ، ومع ذلك فقدوراتها حادثة ، ويستحيل وجود تلك المقدورات في القدم مقارنة لقدم الصفة ، ومن ثم فالبارى تعالى منعوت أزلا بصفة القدرة الصالحة للتعليق بالمقدورات فيما لايزل (٢) .

ويضرب لإمام الحرمين على ذلك مثالا من الشاهد ، فأحدنا يعزم على مفاوضة صاحبه بعد شهر مثلا ، ثم يستحضر المعاني التي سيطرحها إبان النقاش ، ويجد تلك المعاني قائمة في نفسه ، حتى إذا جاء الأجل المضروب أدى تلك المعاني في كسرة الألفاظ ، بل إنه لا يخلو من وجود ذلك الكلام في عباراته اللائمه ، ثم يؤديها حين المفاوضة (٣) .

وبالقياس على ذلك المثال فالرب تعالى كان علما في الأزل بأنه سوف يكلف عباده حين يخلقهم ، وهذا العلم الإلهي يستحيل عليه السهو أو الغفلة ،

(١) ولعل لإمام الحرمين قد كان يعتبر هذا الاعتراض أهم اعتراضات المعتزلة المتعددة على الكلام النفسى ، فيورده ويورد جوابه على نحو أنثر تفصيلا في الإرشاد ص ١١٩ — ١٢١ .

(٢) ولقد أجاب الفخر الرازى عن هذا الاعتراض عينه ، ولكنه جعل الكلام كالعلم ( أصول الدين ص ٦٢ — ٦٣ ، والمحصل ص ١٨٤ ) ، وكذلك فعل الآمدى ، ولكنه جعل الكلام كالعلم والإرادة ، وقرر أن من فهم كلام النفس ورفع عن وهمه الأزمان المتعاقبة والأحوال المختلفة وجد الأمر على ما ذكرناه ، ص ١٠٥ — ١٠٦ غاية المرام .

(٣) قارن العقائد النسفية ص ١٢٣ ج ١ .

لحينئذ لا يخلو سبحانه وتعالى في وجوده الأزلي عن تلك المعاني المتضمنة للأمر<sup>١</sup> والنهى ، والتي سبكلف بها عباده حين يخلقون (١) .

(١) ولعل هذا الذى جرى عليه إمام الحرمين ههنا يتسق مع ما ذهب إليه الأشعرى من أن كلامه تعالى واحد فى الأزلى ، ولكنه ينقسم بحسب التعلق أزلاً إلى أمر ونهى وغيرهما ، وذلك خلافا لما ذهب إليه ابن كلاب من أن الكلام واحد فى الأزلى ، ولكنه انقسم فيما لا يزال بحسب التعلق ، وليس فى الأزلى ، ولو كان إمام الحرمين قد جرى على مذهب ابن كلاب لما كان مطالباً بالرد على هذا الاعتراض الاعتزالى الذى نحن بصدده كما هو واضح ، ولقد فطن إمام الحرمين — وكذلك الآمدى — إلى أن مقالة ابن كلاب « وإن درأت تشغيها فى غير مرضية » ، ثم يتابع الجوينى قائلا « والصحيح ما ارتضاه شيخنا — أى الأشعرى — من أن الكلام الأزلى لم يزل ، متصفاً بكونه أمراً ونهياً وخبراً ، والمعدوم على أصله ، مأمور بالامر الأزلى على تقدير الوجود ، والامر القديم فى نفسه على صفة الاقتضاء بمن سيكونون إذا كانوا ، والذى استفكروه من استحالة كون المعدوم مأموراً لا تحصيل له ، — الإرشاد ص ١٢٠ ، وقارن: الآمدى غاية المرام ص ١٠٤ ، والمحصل ص ١٨٤ ، ومقالات الإسلاميين ص ٢٥٧ — ٢٥٨ ج ٢ ، والمواقف ص ٩٩ — ١٠٠ ج ٨ ، والعقائد الذهبية ص ١٢٣ ج ١ ، ولست أدرى كيف فات هذا على الفاضل السكندري — مع دقة نظره — فقال ( إن ذلك الاعتراض لا يتبجح على الأشاعرة ) ص ٢٢٣ ج ٢ حاشيته على الجلال على العقائد العنصرية ٤ .

## فصل

يجب إطلاق القول بأن كلام الله تعالى مسموع ، وأبس المراد بذلك تعلق الإدراك بالكلام الأزل القائم بالبارئ تعالى ، ولكن المدرك صوت القارى ، والمفهوم عند قراءته كلام الله تعالى ، ولا بعد في تسمية المفهوم عند مسموع مسموعاً .

وهذا بمثابة ما لو بلغ مبلغ رسالة ملك فيحسن عن بلغته الرسالة أن يقول : سمعت كلام الملك ورسالاته ، وكلام الملك حديث نفسه أو أصواته ، ومن بلغ الرسالة لم ينقل صوت مرسله ولا حديث نفسه . ومن زعم أنه سمع كلام الله تعالى من غير واسطة فلا فرق بينه وبين موسى الذي خصصه الله تعالى من بين عالمي زمانه بتكليمه ، واصطفاه بإسماعه عزيز كلامه .

يضعنا هذا النص وجهاً لوجه أمام الجانب الشانك من قضية الكلام . ولكي نكون على بصيرة من الأمر ينبغي أن نفرق أولاً بين أمرين ، بين التلاوة من جهة ، والمتلو من جهة أخرى ، أو بين القراءة من جهة ، والمقروء من جهة أخرى ، أو بين الكتابة من جهة ، والمكتوب من جهة أخرى .

وأحسب أن التفرقة بين هذه الأمور من الوضوح والجلال بحيث لا تحتاج إلى كبير جهد ، فالكتاب والسنة ودلائل العقل قد تضافرت على بيانها .

حين يقول الله تعالى ( لا تحرك به لسانك لتعجل به ) يصبح من الواضح أن تحريك اللسان والعجلة إنما هي في القراءة والتلاوة ، وهما فعل القارى . والتالى ، والمتلو والمقروء بحاله .

وحين يقول الله تعالى ( يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك )  
فهناك التبليغ أو المبلغ ، وحين يقول جل شأنه ( فإذا قرأت القرآن فاستعذ  
بالله من الشيطان الرجيم ) فهناك قراءة وقارىء ، وهناك أيضا مقروء .

وحين يقول ربنا جل وعز ( وما كنت تتلو من قبله كتاب ولا تخطه  
بيمينك ) فقد أخبر أنه ﷺ لم يكن تاليا ثم جعله تاليا ، ولم يكن كاتباً ، ولم  
يجعله بعدئذ أيضا كاتباً ، وكل ذلك تلاوة وكتابة ، والمنلو والمكتوب بحاله .

وحين يقول النبي ﷺ ( من أراد أن يقرأ القرآن غضا فليقرأ بقراءة  
ابن أم عبد ) يكون مفهوماً أن هذه القراءة الغضة هي قراءة ابن مسعود ،  
وهي غير قراءة أبي بن كعب مثلاً ، والمقروء في الحالين هو المقروء ، بل إن  
صوت القارىء بقراءة واحدة قد يكون رخياً حسناً ، وصوت قارىء  
آخر فجاً جهوراً ، والمسموع في الحالين هو المسموع .

بل إن القراءة قد تسكون — في حالة — طاعة وقربة ، وقد تسكون  
— في حالة أخرى — معصية وذنبا ، فهي طاعة إذا كان القارىء طاهراً  
غير مرأى ، وهي معصية إذا كان على غير ذلك ، وما يكون طاعة ومعصية  
كيف يكون هو الكلام الذى هو صفة الحق ، بل المقروء — وهو كلام  
الله تعالى — لا يتصف بالشئ وضده (١) .

ولقد قدش — كادشست — حين ترى الباقلانى وغير الباقلانى — يبذل الجهد  
ويستفرغ الطاقة في بيان هذه التفرقة (٢) الواضحة البينة بين أمرين هما في الحقيقة  
ظاهراً الاختلاف ، ولكن هذه الدهشة ستزول حتماً حين تقترب من  
المنافس الفكري الذى كان سائداً في الأعصار الماضية إبان مخنة خلق القرآن

(١) الباقلانى : الانصاف ص ٨٠ وما بعدها .

(٢) ترجع هذه التفرقة في أصلها الأصيل إلى ابن كلاب — قارن

مقالات الاسلاميين ص ٢٧٠ > ٢٠٢

فالمعتزلة قد روجوا لأرائهم حول حدوث القرآن الكريم « وخلقته »  
 في شدة وعنف بالغين ، مستخدمين في ذلك سيف المأمون وذهبه ، فإذا  
 ننظر من المحافظين على قداسة القرآن إلا أن يقولوا بقدمه (١) ، بل يقدم  
 كل ما يتعاق به ؟ وماذا ننظر من رد فعلهم إلا أن يكون على نفس  
 الدرجة من العنف والشدة ، إن لم يكن أكثر؟ ومن ثم فقد أدى رد الفعل  
 المتطرف بطائفة من الجنبلة الممتعين إلى الإمام أحمد إلى القول تارة بأن  
 الحروف والأصوات جميعا — ما وجد منها في كتاب الله وما وجد منها  
 في غيره — قديمة ، وهذا قول يفضي إلى قدم العالم ، وإلى القول تارة  
 بأن الحروف والأصوات إذا تلونا بها كتاب الله تعالى فهي قديمة ، وهي  
 في غيره ذلك حادثة ، وإلى أقوال أخرى كثيرة تغلب عليها روح التطرف  
 والمبالغة (٢) .

(١) وما تجدر الإشارة إليه أن الساف — كالإمام أحمد وغيره — لم  
 يكونوا يصرحون بلفظ القدم ، حين كان الإمام أحمد يسئل ( ماذا تقول  
 في القرآن ) كان يجيب — وهو تحت القيود — ( القرآن كلام الله ) ثم  
 يسئل ( أمخلوق هو ) فيجب ( هو كلام الله تعالى غير مخلوق ) قارن : ولیم  
 باتون : ابن حنبل والمحنة ص ١٣٤ وما بعدها ، وحاشية المرجاني على العقائد  
 ص ٢٢٨ ح ٢ ، ويحلل شارح العقائد النسفية هذا القول الأخير بأن السلف  
 قد قالوا ، ( القرآن كلام الله غير مخلوق ) ولم يقولوا ( القرآن غير مخلوق )  
 لئلا يسبق إلى الهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم ، كما فعل  
 بعض الجنبلة جهلا وعناد [ ص ١٢٤ ح ١ ] ، وقارن أيضا السكلا باذی في  
 التعرف ص ٥٦ — ٥٧ حيث يحلل مذهب القائلين بأن القرآن كلام الله  
 تعالى ثم يقف ، دون التصريح بأنه مخلوق ، وغير مخلوق ، ثم قارن الفهم  
 المعقول الذي فهم به ابن حزم هذا التوقف — الفصل ص ١٠ ح ٣ ، ثم قارن  
 هذا كله أخيرا بما قرره الأشعري في الأمانة ص ٣١ وما بعدها .

(٢) قارن الباقلائی : الانصاف ص ١١١ .

إذن فالقراءة عند هؤلاء هي المقروء ، والتلاوة هي المتلو ، وحيث أنه  
فيكون الجهد الذي بذله الباقلاني وإمام الحرمين وغيرهما من الأشاعرة  
في إثبات هذه التفرقة الواضحة هو جهد يتناسب مع غلو هؤلاء في إثبات القدم  
لكل ما يتعلق بالقرآن الكريم حتى زعم بعضهم أن الجملد والغلاف قديمان (١) .

لكن القضية لا تنتهي عند حد التفرقة بين التلاوة والمتلو ، فما زال  
أمامنا جانب آخر نراه أكثر مدعاة للاهتمام ، وهو موضوع النص الذي  
بين أيدينا .

فإذا عن المتلو نفسه ، أو المقروء نفسه ؟

هل هو قديم باعتباره كلاما نفسيا ، أو باعتباره مقتظما من كلمات  
وحروف ؟

إننا حين نسمع القرآن الكريم أو نتلوه فإنما نسمع كلام الله تعالى ، لكن  
ليس معنى ذلك أننا ندرك صفة الكلام الازلية القائمة بذاته تعالى إدراكا مباشرا  
وبلا واسطة ، بل نحن نسمع الكلام اللفظي المنتظم من الحروف والكلمات ،  
ونفهم بواسطته كلام الله القديم .

(١) المواقف: ص ٩٢ ح ٨ ، ويضيف الجلال الدواني إلى ما ذكره الإيجي  
مستنكرا : فبالهم لم يقولوا بقدوم الكتاب والمجلد وصانع الغلاف ،  
(الجلال على العقائد ص ٢٣١ ح ٢) ولكنه يعود فيلتمس للحنابلة بهض العذر  
فيقول : « لأنهم ربما منعوا إطلاق الحادث على الكلام اللفظي رعاية  
للأدب ، واحترازا من ذهاب الوم إلى حدوث الكلام النفسي » ، أما ابن  
ميمية فيقول ( ما رأينا في كتاب أن المداد الذي يكتب به القرآن قديم ،  
بل عامة المصنفين من أصحاب أحمد ينكرون هذا القول وينسبون قائله إلى  
الكذب ) منهاج السنة ص ٢٣٧ ، وص ١٧٩ ح ٢ .

وبعبارة أخرى .. فهناك دال ، هو ال كلام اللفظي المنتظم من الحروف والكلمات ، وهناك مدلول عليه ، وهو الكلام القديم ، فحين نسمع الأول فنحن نسمع الثاني باعتباره قد دل عليه ، وليس ببعيد ولا غريب أن يسمى « المفهوم » ، المدلول عند سماع الألفاظ الدالة عليه : مسموعاً .

وما هذا — كما يقول إمام الحرمين — إلا كمثل من تصله رسالة من ملك مثلاً بواسطة مبلغ ، فيقول سمعت كلام الملك ورسالته ، مع أن من بلغ الرسالة لم ينقل صوت الملك ولا حديث نفسه ، بل نقل ما يبدل عليهما .

ومن هنا فإن ثمة فرقاً بين كلام الله تعالى لموسى عليه السلام ، وبين سماعنا لكلام الله تعالى عند قراءة القرآن ، فنحن قد سمعنا كلامه تعالى بواسطة الحروف والكلمات والأصوات ، بينما سمعته موسى عليه السلام بلا واسطة ؛ وهذا هو معنى اصطفاؤه تعالى له ، واختصاصه بالتكليم (١).

---

(١) فموسى عليه السلام قد سمع كلامه تعالى بلا حرف ولا صوت ، ولقد أشرنا في هامش سابق إلى اختلاف الأشاعرة والماتريدية حول هذه النقطة ، وما أجود ما ذكره الدسوقي في هذا الصدد حين قرر بصدده قوله تعالى ( وكلم الله موسى تكليماً ) أنه ليس معناه أنه تعالى ابتداءً بالكلام بعد أن كان ساكناً ، ولا أنه تعالى سكت بعد أن كلمه ، وإنما المعنى أنه أزال الحجاب عنه ، وخلق له سمعاً وقواه حتى أدرك كلامه القديم ، ثم منعه بعد ذلك ، وردّه إلى ما كان عليه قبل سماع كلامه ( ص ١١٣ حاشية الدسوقي على أم البراهين ) .

ولعل الدسوقي كان مسبوقاً في هذا بما قاله الأمدى ( فن الجائز أن يكون موسى قد سمع كلام الله القديم ، بمعنى أنه خلق له فهمه والاحاطة به ، والسماع بهذا الاعتبار لا يستدعى حرفاً ولا صوتاً ) غاية المرام ص ١١٠ .

ومهما يكن من شيء فلقد قرر لإمام الحرمين بهذا ذلك الرأى السائد في المدرسة الأشعرية — بل وقبلها — منذ ابن كلاب (١)، ومفاده — كما رأينا — أننا نسمع كلام الله القديم ونتلوه ، لكن المسموع والمتلو ليس هو الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى ، فلا قديم إلا ما قام به سبحانه ، ولكن هذا المسموع والمسموع دلالة على القديم وواسطة في التبليغ عنه .

فما هو ذا الباقلاني — قبل إمام الحرمين — يقول : إن الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بنفسه دون غيره ، وإنما الغير — أى الكلام اللفظي — دليل عليه ، ويسمى كلاماً إذ هو دليل على الكلام ، لا أنه نفس الكلام الحقيقي ، والله تعالى يقول ( وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليدين لهم ) .

فالحروف والأصوات — كما يضيف الباقلاني — أداة يفهم بها الكلام القديم ، لأن الحرف والصوت نفس الكلام القديم (٢) .

هذه التفرقة بين الكلام النفسى القديم ، واللفظي الحادث الدال عليه هى بعينها ما نراه أيضاً عند الآمدى والرازى ، مع زيادة هامة ، وهى أن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة — حينئذ — يضحى خلافاً محصوراً محدوداً ، فما تقره المعتزلة من أن الله تعالى قد خلق الحروف والأصوات الدالة على المعانى المقصودة فأهل السنة يقولون به ، ويصبح النزاع بين الفريقين محصوراً فى إثبات المعنى النفسى أو نفيه ، فأهل السنة يثبتونه ، والمعتزلة ينفيونه ، ولو أثبتوا وجوده لما أمكنهم نفي قدمه ، يقول الآمدى « فما أثبتوه معجزة فلا تثبت له القدم ، وما أثبتنا له القدم لا يثبتونه » (٣) .

(١) قارن مقالات الاسلاميين ص ٢٥٧ - ٢٥٨ - ٢٥٩ .

(٢) الباقلاني : الانصاف ص ١١٩ ، وقارن أصول الدين للرازى ص ٦١ .

وأيضاً ص ١٠٦ - ١٠٧ والآمدى غاية المرام ص ١٠٠ .

(٣) غاية المرام ص ١٠٨ .



ويقول الرازي ، الذي يقول به المعتزلة فنحن نقول به من حيث المعنى ،  
والذي نقول به فهم لا يقولونه البتة ، (١) .

ومن الأمدى والرازي استقى صاحب المواقف هذه الزيادة الهامة (٢)  
التي تجعل الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة أقرب ما يكون إلى الخلاف  
اللفظي (٣) .

وهذه التفرقة بعينها نجدها لدى صاحب المقاصد مع زيادة أخرى هامة ،  
فالجمهور — كما يقول السعد (٤) — أن إبداع كلام الله تعالى على هذا  
الكلام اللفظي المنتظم من الحروف المسموعة إنما هي لدلالته على الكلام  
القديم ، لكن ثمة أموراً أخرى — كما يقول السعد — تدعم اختصاص  
الكلام اللفظي بالله تعالى ، فلقد أخبر الله تعالى عنه بأنه أوجد أشكاله في اللوح  
المحفوظ ( بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ ) وأفه أوجد الأصوات المتعلقة  
به على لسان الملك ( إنه لقول رسول كريم ) .

(١) المحصل ص ١٨٤ ، وأيضاً ص ١٧٣ .

(٢) المواقف ص ٩٥ ٨ ، ولولا مخافة الإتهام بالمبالغة لقلنا أن إمام  
الحرمين هو مصدرها الأول ، فقد أوردتها في صورة شبه مفصلة في الإرشاد  
ص ١١٦ — ١١٧ ، وقارن أيضاً : ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٦٤ حيث  
يقرر هذه الزيادة بنفس التقرير تقريباً .

(٣) ينكر الكلبي ذلك كله ، ويقرر أن الخلاف حقيقى باعتبار أن  
عنوان الموضوع ، وهو حقيقة الكلام ، هو محور الخلاف بين أهل السنة  
والمعتزلة ( حاشية الكلبي على الجلال الدواني على العقائد ص ٢٣٢ ٢ )

(٤) شرح المقاصد ص ٧٦ ٢ ، ولعل مصدر الزيادة هو الباقلاني الذي  
يقول ( فانه تعالى قد علم جبريل النظم العربي الذي هو قراءته ، وعليها  
جبريل النبي ﷺ ، وعليها النبي ﷺ لأصحابه ) ص ٩٨ الانصاف .

ولعلك قد لاحظت معي أن هؤلاء جميعاً بدءاً من الباقلاني وإمام الحرمين وانتهاءً بالعصدي والسعدي قد بدأوا مسار تفكيرهم من الكلام النفسى ، ثم جعلوا الكلام اللفظى دلالة عليه .

ولقد كانت هذه — فيما نرى — نقطة بداية غير موفقة ، ولذلك فقد فتحت تلك البداية الباب واسعاً لى يتوهم المتوهمون أن رأى هؤلاء مؤد إلى أن الكلام اللفظى قد اخترعه الملك أو غيره<sup>(١)</sup> ، ولى يتوهم المتوهمون أنه مؤد إلى عدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتى المصحف ، مع أنه علم بالضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة ، ولى يتوهم المتوهمون أنه مؤد إلى عدم المعارضة والتحدى بكلام الله تعالى النفسى القديم ، ولى يتوهم المتوهمون أنه مؤد إلى عدم كون المقروء والمسموع كلامه تعالى حقيقة<sup>(٢)</sup> .

فنجن هنا نبتغى أن نقرر أمرين :

أولاً : أننا حين نقول إنها دوهات المتوهمين ، فذلك يعنى أننا بالقطع لا نوافق على أحقيتها ، فكل هذه التوهيمات إنما تكون حقيقة فيما لو اعتقد هؤلاء الأشاعرة أن ما بين الدفتين من مخترعات البشر ، كما يقول البعض بحسب<sup>(٣)</sup> .

أما إذنا اعتقدوا — وهذا هو الحاصل بالفعل — أن ما بين الدفتين ليس فى الحقيقة هو صفة الكلام القديمة القائمة بذاته تعالى ، وإنما هو دلالة على تلك الصفة ، فلا نزاع حينئذ فى انمحاء هذه التوهيمات كلية .

(١) قارن السعد : شرح المقاصد ص ٧٦-٧٧ ج ٢ .

(٢) قارن : الشهرستانى : نهاية الأقدام ص ٣١٣ وما بعدها وكذلك

شرح المواقف ص ١٠٣ ح ٨ .

(٣) الفنارى ص ١٠٣ ح ٨ على المواقف ، والدوانى على العقائد ص ٣٣٤

— ٢٣٥ ح ٢ ، والبياضى لإشارات ص ١٧٠ .

ثانيا : أننا حين نقول أنها بداية غير موفقة ، فذلك لأنها قد بدأت من الكلام النفسى ، وجعلته أساس التفكير وبداية مساره ، ثم جعلت الكلام اللفظى نهاية السير (١) .

والحال أننا لو عكسنا اتجاه السير لأغلق الباب أمام توهمات المتوهمين لإغلاق لا رجعة فيه .

إننا — بمنطق البشر — لا نثبت — بل لا نعرف — أن له تعالى كلاما نفسيا إلا بعد قطعنا وجزمنا بأن له كلاما لفظيا هو القرآن الكريم ، أى أن نقطة البداية — بالنسبة لنا — هو ثبوت كلامه اللفظى ، ونقطة النهاية — بالنسبة لنا — هى إثبات كلامه النفسى المدلول عليه بكلامه الملفوظ ، وهذه هى البداية الصحيحة فيما نزعم .

---

(١) وما يدلك على أن المعنى النفسى كان هو نقطة البداية عندهم ، وأن الكلام اللفظى كان نقطة النهاية ، هو ما نقله إمام الحرمين (الارشاد ص ١٠٨ و ابن الهمام المسيرة ص ٣٥) عن البعض ، من أن إطلاق الكلام هو على المعنى النفسى حقيقة ، وعلى اللفظى مجاز ، بل إن الآمدى يقرر أن الكلام الحقيقى هو المعنى المدلول ، وما سواه فليس بحقيقى ، لأن المعنى النفسى يتصور وجوده مع عدم العبارات كما هو حال الأبكم ، (ص ١٠٠ — ١٠١ غاية المرام) ، فاعجب معى لهذا البعض . كيف لا يرضون أن يكون لإطلاق الكلام على اللفظى كإطلاقه على النفسى رأسا برأس ، بل يعكسون ما تقضى به بدهة الفطرة ، ولعل غلو البعض فى إطلاق الكلام على المعنوى وحده هو ما أدى إلى ظهور غلو آخر فى الجهة المقابلة ، فنبتت فرقة أسماها ابن تيمية (اللفظية المثبتة) لى تقول إن الكلام ليس إلا الحرف والصوت فقط ، وأن المعانى المجردة عنهما لا تسمى كلاما أصلا (بمجموع الفتاوى ص ٣٨١ — ٤٠٤ ج ١٢) والله الأمر من قبل ومن بعد .

وبعبارة أخرى فالسلام اللفظي — عندنا نحن البشر — هو المؤثر في قطعنا وجزمنا بوجود السلام النفسي الذي لا اطلاع لنا عليه، والكلام النفسي — عندنا نحن البشر — هو الأثر الناتج من قطعنا بوجود السلام اللفظي، إذ لولاه لما علمنا بوجود السلام النفسي .

لكن هذه الثلة من الأشاعرة قد بدأت السير من أعلى الدرج ، فجعلوا السلام النفسي هو المؤثر ، والسلام اللفظي هو الأثر الدال عليه (١) ، وكانت هذه البداية مبعتها لتوهيمات المتوهمين على النحو الذي رأيناه (٢) .

فانظر معي إلى ما صنعه الأمير — من متأخري الأشاعرة — لستري القضية وقد عكس طرفاها ، والقضية هي هي بعينها ، وطرفاها هما طرفاها بعينهما .

إن السلام اللفظي — كما يقرر — دال على بعض الكلام النفسي دلالة عقلية استلزامية ، فمن أضيف له كلام لفظي فقد دل ذلك على أن له كلاما نفسيا ، وقد أضاف الله تعالى لنفسه كلاما لفظيا كالقرآن الكريم الذي هو كلام الله قطعا ، بمعنى أنه ليس لأحد في أصل تركيه كسب ، وإنما أجراه الله تعالى على إسان جبريل وقلب النبي ﷺ ، خلافا لمن قال : المنزل هو المعنى ، وجميع العقلاء لا يضيفون السلام اللفظي إلا لمن

(١) قارن الفخاري على المواظف ص ٩٢ - ٨٠ .

(٢) أريد أن أشير بذلك إلى أصل معروف في مناهج الاستدلال ، وهو أنه لا يجب في العلم أن يكون مطابقا للمعلوم في الترتيب ، فنحن — على سبيل المثال — نستدل بحدوث العالم بادئين به : على وجوده تعالى منتهين لإياه ، وهذا هو ترتيب العلم ، بينما ترتيب المعلوم على العكس من ذلك ، وهو أن وجوده تعالى أصل ومؤثر في حدوث العالم ، وعلى ذلك قياس الكلام النفسي والكلام اللفظي فيما نعتقد .

له كلام نفسى ، وتكفى الإضافة مكثفا إجمالية ، وإن لم يكن اللفظى قائما بالذات (١) .

إذن فنحن ما أدر كنا أن له تعالى كلاما نفسيا إلا لأن له كلاما لفظيا أجراه سبحانه — على لسان جبريل وقلب النبي ﷺ ، وتكفى هذه الإضافة الاجمالية لكى يصح لنا أن نستنتج منها بالاستلزام العقلى أن له تعالى كلاما نفسيا .

فكيف يصح لأحد بعد هذا التقرير الدقيق لنفس القضية الأشعرية أن يتوهم أن ما بين الدفتين ليس كلامه تعالى ؟ وكيف يصح لأحد بعدئذ أن يتوهم أن كلامه تعالى بالحقيقة هو الكلام النفسى فحسب ؟ وكيف يصح لأحد بعدئذ أن يتوهم أن المنزل هو المعنى ، ولولا أن ما بين الدفتين كلامه تعالى لما عرفنا المعنى النفسى الذى لا اطلاع لنا عليه ؟

ولعل الشيخ محمد عبده كان يفسح على منوال الأمير حين قال (ورد أن الله تعالى قد كام بعض أنبيائه، ونطق القرآن الكريم بأنه كلامه تعالى، فصدر الكلام المسموع عنه سبحانه لا بد أن يكون شأننا من شأنه قديما بقدمه ، أما الكلام المسموع عنه ، المعبر عن ذلك الوصف القديم فلا خلاف فى حدوثه ، ولا فى أنه خلق من خلقه ، وخصص بالاستناد إليه لاختياره له سبحانه فى الدلالة على ما أراد إبلاغه لخلقه ، ولأنه صادر عن محض قدرته ظاهرا وباطنا ، بحيث لا مدخل لوجود آخر فيه بوجه من الوجوه .. وليس فى القول بأن الله قد أوجد القرآن بدون دخل لسكسب بشر فى وجوده ما يمس شرف نسبته إليه. (٢) .

(١) حاشية الأمير على الجوهره ص ٨٤ .

(٢) رسالة التوحيد ص ٢٤ — ٢٥ .

## فصل

كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف مقروء بالأسنة محفوظ في الصدور ، ولا يحل الكلام هذا المحل حلول الأعراض الجواهر ، فإن كلام الله الأزلي لا يفارق الذات ، ولا يزايلها ، ومن حاز طرفاً من قضايا العقول لم يسترب في أن التحول والانتقال والزوال من صفات الأجسام .

ومن الغوائل التي يلي الخلق بها أن القول في قدم كلام الله تعالى وكونه مكتوباً في المصاحف أشيع في زمان الإمام أحمد بن حنبل من جهلة العوام والرعا والهمج ، وضرر (هكذا) في من لا دراية له بالكلام في هذا الأصل ، فسمعوا مطلقاً أن كلام الله تعالى في المصاحف ، فسبقوا إلى اعتقاد وجود الكلام الأزلي في الدفاتر ، وارتبكوا في جهالات لا يكون بها محصل .

ثم تطاول الدهر ، وتماذى العصر ، فرسخ هذا الكلام في قلوب الحشوية ، ولولا ذلك ما خفي على من معه مسكة عقل أن الكلام لا ينتقل من متكلم إلى دفتري ، ولا ينقلب معنى النفس إلى الأصوات سطوراً أو رسوماً ، وأشكالاً ورقوماً . فإذا نقول بعد الإحاطة بحقيقة هذه الفصول كلام الله تعالى في المصاحف مكتوب ، وعلى السنة القراء مقروء ، وفي الصدور محفوظ ، وهو قائم بذات الله وجوداً .

في ضوء تلك التفرقة الأشعرية الشهيرة بين الكلام النفسي ، والنظام اللفظي الدال عليه يمكن فهم هذا النصر الذي ختم به إمام الحرمين حديثه عن صفة الكلام .

في ضوء تلك التفرقة الشهيرة ندرك أن ثمة فرقاً هاماً بين أن يقال:  
إن كلام الله تعالى قد « حل » ، في المصاحف أو على الأسنة أو في الصدور ،  
وبين أن نقول إن كلام الله تبارك وتعالى مكتوب في المصاحف ، مقروء  
بالأسنة ، محفوظ في الصدور (١) .

إن كلام الله تعالى صفة له قديمة بقدمه ، لانهاية بلا نهائيته ، فكيف  
يصح أن يقال إنها - بحقيقتها وعينها - قد حلت في هذه المحال المحدودة  
كما تحل الأعراض الجواهر ؟ كيف يصح أن يقال إنها زابت الذات  
وفارقتها ، ثم حصلت في دقاتر وأسنة وصدور ، مع أن من يتأمل أدنى تأمل  
يعلم يقيناً أنه لا يتحول ولا يفارق ولا ينتقل إلا ما هو من قبيل الأجسام  
أو من قبيل صفات الأجسام ؟ .

فإذا قلنا إن كلامه تعالى قديم ، وهو مكتوب في المصاحف ، مقروء  
بالأسنة ، محفوظ في الصدور فهذه العبارة صحيحة كل الصحة ، ومعبرة عن  
الحقيقة أصدق تعبير .

ولكن من سوء الفهم أن يذهب الوهم إلى حلول القديم في هذه المحال  
حلول الأعراض في الجواهر ، أو أن يذهب الوهم إلى إنتقال الصفة  
القديمة إلى هذه المحال إنتقال الأجسام وصفات الأجسام .

أما الفهم الصحيح لهذه العبارة الصحيحة فينبغي أن يسبق أولاً بتنزيه  
صفة الكلام القديمة عن الإنتقال أو التحول ، أو مفارقة الذات ، بل  
الصفة القديمة ، أو الكلام النفسى القديم لا يفارق الذات القديمة  
وجوداً ، فهيئات أن يتقل - هو هو - في الحروف والأصوات ، أو يحل

في الدفاتر أو على الألسنة ، والمكتوب والمحفوظ والمسموع إذن هو كلام الله تعالى منتظما في النظم الشريف الدال على ذلك الكلام القديم ، وذلك الكلام القديم مفهوم من هذا النظم ، معلوم منه (١) .

اسكن سوء الفهم لتلك العبارة الصحيحة هو ما شاع لدى العوام بعد زمن الإمام أحمد ، لقد سمعوا أن كلام الله تعالى قديم مكتوب في المصاحف مقروء بالألسنة محفوظ في الصدور ، فذهب وهمهم إلى أن الصحائف والأوراق والألسنة تحيط بالصفة القديمة وتحتويها .

وبعضي الزمن رسخ هذا الفهم الوام الخاطئ في نفوس الحشوية ، حتى ارتكبوا في سبيل ذلك من الجملات ما لا تخفى استحالته على المتأمل ، وقد رأينا طرفا من ذلك فيما سبق (٢) .

ويضرب الباقلاني مثالا يوضح به مقصود أهل السنة في قولهم إن كلامه تعالى مكتوب في المصاحف مقروء بالألسنة محفوظ في الصدور ، فلو أن

(١) قارن الآمدى : غاية المرام ص ١١١ ، وأيضا الجلال الدواني على العقائد حيث يقول لمن الأشاعرة حين قالوا إن كلامه تعالى ليس قائما بلسان أو بقلب ولا حالا في الصحف أو لوح ، ومنعوا من إلقاء القول بحدوث كلامه تعالى حتى وإن كان المراد هو اللفظي : رعاية للأدب ، واحترازا من ذهاب الوهم إلى حدوث الكلام الأزلي ، ص ٢٣١ > ٢٣٢ ، قارن كذلك حواشي النسفية ص ١٢٥ > ١٢٦ .

(٢) قارن الارشاد ص ١٢٨ — ١٣٠ ، وقارن ابن تيمية (موافقة ص ١٦٠ — ١٦١ > ١٦٢) ، وكذلك مجموع الفتاوى ص ١٦٧ — ١٦٨ > ١٦٩ ، حيث يقرر الصواب بصدده ما ينسب إلى هؤلاء الحشوية ، ويعدد الأسباب التي أدت إلى نسبة هذه الآراء وأمثالها إليهم ، وهو كلام جيد .

(٢٢ — هوامش على العقيدة)



كاتباً كتب في ورقة قوله تعالى (فكذب وعصى ثم أدبر يسعى فحشر فنادى فقال أنا ربكم الأعلى) فمن يكون الكاتب قديماً ، أو كاتباً قديماً ، أو الورق الذي كتب فيه قديماً ، أو اللعين فرعون قديماً ، أو قوله قديماً ؟ كلا . بل كل هذه بأمرها مخلوقة ، أما الذي ليس بمخلوق فهو كلام الله الأزلي الذي هو خبر يشمل جميع الخبرات التي أخبرنا بها عن فرعون اللعين ومقاتلته .

كذلك فلو أن كاتباً كتب في ورقة (ولا تقربوا مال اليتيم) فليس اليتيم مخلوقاً ، ولا ماله ، ولا الخط الذي كتب الكاتب به ، أما القديم فهو نبيه تعالى الذي يشمل جميع المنهيات (١) .

كذلك يضرب الغزالي مثالا مشابها يوضح به مقصود أهل السنة ، فيقول إن النار موجودة في الكتاب ، ولم يلزم من ذلك أن يكون ذات النار حالة فيه ، إذ لو حلت فيه لاحترق ، ومن تكلم بلفظ النار فلو كانت ذات النار حالة فيه لاحترق ، فالنار جسم حار ، وعليه دلالة هي الأصوات والحروف الثلاثة الدالة عليه .

فكذلك الكلام القديم القائم بذات الله تعالى هو المدلول عليه بالنظم الشريف ، والحروف أدلة ، وللأدلة حرمة ، إذ جعل الشرع لها حرمة ، ولذلك وجب احترام المصحف ، لأن ما فيه دلالة على صفة الله تعالى (٢) .

#### (١) الانصاف ص ١٤٢ - ١٤٣ .

(٢) الاقتصاد ص ٢٥٥ - ٢٥٦ ، وقارن انتقاد ابن تيمية لهذا الرأي بقوله ولو كان ما في المصحف وجب احترامه لمجرد الدلالة لوجب احترام كل دليل ، بل الدال على الصانع أعظم من الدال على كلام الصانع ، ومع ذلك فليست له حرمة كحرمة المصحف ( ص ٣٩١ - ١٢٠ مجموع الفتاوى ) ، ثم قارن ما ذكره السعد من أن للقرآن الكريم مزيد اختصاص به تعالى ، ولا يقتصر على مجرد كونه دالاً ، على الكلام القديم — شرح المقاصد ص ٧٦ - ٢ ، وقد أشرنا إلى ذلك قبيل قليل .

ثم ماذا بعد ؟ . . .

هل أَرْضَتْ تلك التفرقة الأشعرية الفائقة بين الكلام النفسى القديم ، وبين الكلام اللفظى الحادث الدال عليه : كل الأشاعرة بلا استثناء ؟

لقد تأملت ثلثة من كبار الأشاعرة فى تلك التفرقة تأملا عميقا ، وانتهى بهم الأمر إلى تعديلها ، وأعنى بتلك الثلثة : الشهرستانى ، ثم الإيجى ، ثم الدوانى ، كما رفضها ابن حزم الظاهرى فى سياق رفضه لمعظم جواب المذهب الأشعرى رفضا متسرعاً فجاً .

أما الشهرستانى فقد استدعى ذلك منه استعراضاً لتاريخ الخلاف قبل ظهور الأشعرى وبعد ظهور الأشعرى .

لقد كان الخلاف قبل الأشعرى - كما يقرر الشهرستانى - منحصراً بين السلف والمعتزلة ، وكان موضوع الخلاف بينهما منحصراً - هو الآخر - فى الكلمات المكتوبة والآيات المقروءة ، فكان المعتزلة يقولون بحدوثها ، وكان السلف يثبتون لهذه الكلمات القدم والازلية ، دون أن يتعرض هؤلاء ولا أولئك لإثبات «معنى» ، أو لوجود «كلام نفسى» وراء تلك الكلمات .

ثم جاء الأشعرى ، ففرق بين اللفظ والمعنى ، وأثبت «معنى» هو مدلول اللفظ ، وقضى بحدوث الحروف ، وهذا - كما يرى الشهرستانى - خرق للاجماع ، وحكم بأن ما نقرؤه كلام الله مجازاً لا حقيقة .

ومن ثم فإن الشهرستانى يضرب عن رأى الأشعرى بما يتضمنه من تفرقة بين اللفظ والمعنى ، ليتخذ بدلاً منه ما اعتبره موقف السلف (١) ، مدافعاً عنه فى حرارة متقدة .

(١) بينما يرى ابن تيمية أن رأى الشهرستانى هذا ليس هو موقف السلف بعينه ، قارن موافقة ص ١٦٦ وما بعدها ص ٢٠ .

يقول الشهرستاني : إننا لو تأملنا ما ورد في التنزيل لوجدنا فيه إثباتا  
للكلمات ، لله تعالى ( وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته )  
( قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي  
ولو جئنا بمثله مديدا ) ( ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده  
من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله ) ( ولكن حق القول مني ) .

فتارة يحییء الكلام بلفظ الامر، فتثبت له الوحدة الحقيقية التي لا كثرة  
فيها ( وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر ) ، وتارة يحییء بلفظ الكلمات،  
فتثبت لها الكثرة البالغة التي لا وحدة فيها ولا نهاية لها ( ما نفدت  
كلمات الله ) .

فله تعالى إذن : أمر واحد، وكلمات كثيرة، وهذه الكلمات لا تتصور  
إلا بحروف ، فلها قلنا — هكذا يقول الشهرستاني — إن أمره قديم ،  
وكلماته أزلية ، فالكلمات الانتهائية مظاهر الامر الواحد، والروحانيات —  
بدورها — مظاهر تلك الكلمات ، والجسمانيات — بدورها أيضا — مظاهر  
الروحانيات .

فنتج من ذلك أن ممة عالمين ، عالم الامر الأزلي القديم ، ويشمل الامر  
الواحد ، والكلمات الازلية الانتهائية ، وعالم الخلق الحادث ، ويشمل  
الروحانيات والجسمانيات ( ألا له الخلق والامر ) .

وكما أن أمره سبحانه لا يشبه أمرنا، فكلماته وحروف كلماته لا تشبه  
كلامنا ولا حروف كلامنا ، بل هي حروف قدسية علوية (١) .

(١) قارن بهذا ما نقله ابن تيمية عن الإمام أحمد ( مجموع الفتاوى  
ص ٦٤ - ٦٥ ، وكذلك ص ١٩٨ - ١٢٣ ) .

ثم يتابع الشهرستاني عرضه لهذا المذهب السلفي الذي ارتضاه فيقول على لسان السلف : ولا يظن بنا الظان أننا ثبتت القسدم للحروف والأصوات التي قامت بألسنتنا ، وصارت صفات لنا ، فإننا نعلم افتتاحها واختتامها وتعلّقها بأكسابنا وأفعالنا ، وقد بذل السلف أرواحهم وصبروا على البلايا والمحن دون أن يقولوا ( القرآن مخلوق ) ولم يكن ذلك حروفاً وأصواتاً هي أفعالنا وأكسابنا .

فالسلف — كما يقرر الشهرستاني — يفرقون بين القراءة والمقروء ، والكتابة والمكتوب ، ويحكمون بأن القراءة التي هي صفتنا وفعلنا غير المقروء الذي ليس صفة لنا ولا من فعلنا (١) .

ثم يجيء الإيجي (٢) فيتفق مع الشهرستاني في الخطوط العريضة لهذا

---

(١) نهاية الأقدام ص ٣١٣ — ٣١٧ ، وابن تيمية : موافقة ص ١٦٥ ، ٢٠٠ ، ويقرر ابن تيمية في هذا الموضوع أن الذي ذكره الشهرستاني قالت به طائفة كبيرة من متأخري أصحاب أحمد ومالك والشافعي ، كما قالت به السالمية ، بينما ينسب الكللاباذي هذا الرأي عيئه إلى الحارث المحاسبي ، وابن سالم (ص ٥٥ التعريف) ، وقارن أيضاً ابن تيمية ( موافقة ص ١٦٦ ، ٢٠٠ ) حيث يقرر أن الشهرستاني بقوله هذا يوافق أقوال السلف من وجوه ، ويخالفها من وجوه آخر .

(٢) المواقف ص ١٠٣ ج ٨ ، فلإيجي إذن رأيان : رأيه في كتاب المواقف ، وهو رأى يتفق مع رأى جمهرة الأشاعرة في التفرقة بين الكلام النفسي القديم ، وبين الكلام اللفظي الحادث الدال عليه ، ورأى ثان أودعه مقالة مفردة أشار إليها في خطبة كتاب المواقف ، خالف فيها رأى جمهرة الأشاعرة ، ووافق فيها رأى الشهرستاني ، وهو الرأي الذي نحن بصددده الآن .

المذهب مضافاً عليه الصبغة الكلامية الدقيقة فيقول : إن الأشعري لما قال إن الكلام هو المعنى النفسى فهم أصحابه من ذلك أن مراده هو « مدلول » ، اللفظ وحده ، وهو القديم عنده ، أما العبارات فإنما تسمى كلاماً مجازاً لدلالاتها على ما هو كلام حقيقة ، حتى صرحوا بأن الألفاظ عنى مذهبهم حادثة ، وهى ليست كلامه تعالى حقيقة .

وهذا الذى فهموه من كلام الأشعري — هكذا يتابع الإيجي — له لوازم كثيرة فاسدة ، كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دقتى المصحف ، مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة ، وكعدم المعارضة والتحدى بكلامه تعالى الحقيقى ، وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى حقيقة ، إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الأحكام الدينية .

إذن فيجب حمل كلام الأشعري — فى نظر الإيجي — على أن الكلام النفسى عنده أمر شامل للفظ والمعنى جميعاً ، قائم بذات الله تعالى ، وهو مكتوب فى المصاحف ، مقروء بالأسنة ، محفوظ فى الصدور ، وهو غير الكتابة ، والقراءة ، والحفظ التى هى حادثة .

أما ما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة ، فجوابه — كما يقول الإيجي — أن ذلك الترتيب إنما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة ، فالتلفظ حادث ، والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث التلفظ دون الملفوظ جمعاً بين الأدلة (١) .

فأهى الخطوط العريضة لهذا الرأى الذى خالف به الشهرستانى والإيجي رأى جمهرة الأشاعرة ؟

أولاً : أن تلك التفرقة الأشعرية (١) الشهيرة بين الكلام النفسي والكلام اللفظي — فضلاً عن أنها لم تعهد عند السلف — فقد كان لها لوازم فاسدة، منها أن ما نقرؤه هو كلام الله تعالى مجازاً، لاحقاً، كما يقول الشهرستاني، ومما عدم لكفار من أنكر أن ما بين الدفتين كلام الله تعالى، كما يقول الإيجي .

ونحن لانوافق على أن هذه اللوازم تلزم جمهور الأشاعرة كما قال البعض بحق (٢) ، وإنما تلزمهم — كما سبق أن قلنا متابعة لهذا البعض — فيما لو قالوا بأن ما بين الدفتين من مخترعات البشر، وحاشاهم أن يقولوا بذلك، ولذلك فقد آثرنا أن نطلق عليها دتوهمات ، لا د لوازم ، (٣) .

ثانياً : أن كلام الله القديم شامل للمعنى النفسي (٤) والكلام اللفظي جميعاً، فالسكيات أولية عند الرجلين ، وهذه الكلمات لا تنفذ ولا نهاية لها (٥) .

(١) وما تجدر ملاحظته أن الشهرستاني قد نسب هذه التفرقة وما يلزم عنها من لوازم إلى الأشعري نفسه ، بينما نسبها الإيجي إلى أصحاب الأشعري الذين فهموا عبارته فهماً غير سديد، وليس إلى الأشعري نفسه .

(٢) حاشية الفغاري ص ١٠٣ ، ٨ ، والدواني على العقائد ص ٢٣٤ — ٢٣٥ ، والبياضى إشارات المرام ص ١٧٠ .

(٣) وما تجدر ملاحظته أن ما أسميناه دتوهمات، قد اعتبره الشهرستاني والإيجي د لوازم ، بينما اعتبره ابن حزم ، كفرأ مجرداً (الفصل ص ٧٠٦ ، ٢) وهذا دأب الظاهرية دائماً ، يسارعون إلى التكفير ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

(٤) وما تجدر ملاحظته أن الشهرستاني لا يوافق على عبارة د المعنى النفسي ، بل يسميه الأمر، الذى هو عنده واحد لا يتعدد، بخلاف الإيجي الذى يأخذ بالمصطلح الأشعري على ما هو عليه .

(٥) وما تجدر ملاحظته أيضاً أن الشهرستاني ينسب هذا القول إلى السلف =

ثالثاً : ههنا يرد الاعتراض الشهير بأن الألفاظ مترتبة متعاقبة يوجد بعضها عقب عدم البعض ، فكيف يقوم ما شأنه هكذا بالقديم (١) ؟

يجيب الرجلان — الشهرستاني والإيجي — بأن هذا قياس للغائب على الشاهد ، فالتلفظ والتلاوة غير الملفوظ والمتلو ، فلا يستطيع أحد إلا أن يقول إن الحروف والأصوات التي ننطق بها مبتدأة مختتمة ، مترتبة متعاقبة ، وهي متعلقة بنا كسبا وفعلًا ، فهي حادثة مثلنا ، أما الملفوظ والمقروء فهن كليات الله الأزلية ذات الحروف القدسية العاروية ، على حد تعبير الشهرستاني الذي تغلفه مسحة صوفية لا تحطها الأذن .

أما الإيجي فقد كان أكثر تشبهاً بالمصطلح السكلامي ، فالترتيب والتعاقب عنده إنما هو في التلفظ والتلاوة والكتابة ، وهي حادثة قطعاً ، لأنها فعل الإنسان المتلفظ التالي للكاتب ، وذلك لأن آلات البشر اللسانية والكتابية لا تمكنهم من فعل ذلك دفعة واحدة لازمانية ، بل تضطرم

== دون الأشعري ( ص ٣١٣ نهاية الأقدام ) ، بينما يظل الإيجي محافظاً على أشعريته . فيجعل هذا القول مجرد فهم لعبارة الأشعري حيث يقول ( فوجب حمل كلام الشيخ على هذا المعنى ) ولذلك فقد كان تعبير السيد الشريف الجرجاني غير سديد حين عقب قائلاً ( وهذا المحمل لكلام الشيخ بما اختاره الشيخ محمد الشهرستاني في كتاب نهاية الأقدام ) ص ١٠٤ ج ٨ ، فالشهرستاني لم يحمل كلام الأشعري على هذا الرأي ، بل جعله مقابلاً له ، وقارن حاشية الفخاري ص ٩٢ ج ٨ حيث يميل إلى أن هذا الرأي هو عين مذهب الإمام أحمد ، ثم قارن أخيراً تفسير الألوسي ص ١٠ ج ١ وما بعد ، حيث يحمل كلام الأشعري على هذا الرأي الثاني ، مع إضافات ذات بال .

(١) قارن الإرشاد ص ١٢٩ حيث يعتبر إمام الحرمين هذا القول دجداً للضرورات ومراغمة لبديهة العقل .

اضطراراً إلى التتالي والتدرج والتعاقب ، ومن كان كلامه باعتقاب فهو مضطر ، على حد تعبير السكلا باذى (١).

أما بالنسبة للبارى تعالى القديم فالأمر لا يحتاج إلى آلة تضطر إلى التعاقب ، وكلامه النفسى واللفظى ليس بحاجة إلى آلة ، ولذلك فليس من شأن كلامه تعالى أن توجد مفرداته بعد عدم سابقتها ، لأن هذا إنما هو بالقياس إلينا نحن البشر — لعدم مساعدة الآلة على حد تعبير الإيجى — وليس الأمر كذلك بالنسبة للكلام القديم .

لما نتعلم أن هذا الرأى الذى اختاره الشهرستانى والإيجى يثير مشكلات كلامية عدة (٢) ، وما يكون لنا أن نتوقع أن يقبل هذا الرأى عند الأشاعرة بسهولة ، وقد خالف ما أطبق عليه معظمهم من التفرقة بين الكلام النفسى والكلام اللفظى .

غير أن الآمدى قد وقف من هذا الرأى موقفا معتدلاً فقال ( نعم لو قيل إن كلامه تعالى بحروف وأصوات لا كحروفنا وأصواتنا ، كما أن ذاته وصفاته ليس كذاتنا وصفاتنا — كما قال بعض السلف — فالخلق أن ذلك غير مستبعد عقلاً ، وإن كان مما لم يدل القاطع على إثباته من جهة المعقول أو من جهة المنقول ، فالقول به تحكم غير مقبول ) (٣).

(١) السكلا باذى : التعرف ص ٥٥ .

(٢) منها ما أناره الجوى بنفسه ( الارشاد ص ١٢٨ وما بعدها ) ، وكذلك الباقلانى ( الانصاف ص ١٢٣ وما بعدها ) وأيضاً حاشية الفنارى ( ص ١٠٣ - ١٠٤ ) وكذلك الجلال الدوانى ص ٢٣٨ - ٢٤٠ ح ٢ شرح العقائد العنصرية .

(٣) الآمدى : غاية المرام ص ١١٢ ، وإن كان الآمدى قد ذيل هذا القول بهجوم حاد الموجهة على الشهرستانى ، كدأبه معه غالباً ، ونفس هذا =



نقول : إنه ليس كفيئنا من الآمدى — فى هذا الصدد — لإقراره بعدم الاستبعاد عقلا ، لى نقول إن هذا الرأى حقيق بالاعتبار ، فهو أقرب إلى الأحكام الظاهرة المنسوبة إلى قواعد المسلة ، كما يقول الجرجانى بحق (١) .

نفس هذا الموقف المعتدل قد اتخذ هذه السعد فى شرحه على العقائد النفسية (٢) ، وذلك حين قال عن هذا الرأى : وهو جيد لمن يتعلل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ، ولا من الأشكال المرتبة الدالة عليه .

فبمقتضى هذا الرأى يصبح النظم الشريف الذى نقرؤه ونتلوه ونحفظه هو بعينه كلام الله الأزل المتحدى به ، وليس عبارة عنه أو حكاية له ، كما قال أصحاب تلك التفرقة الشهيرة من الأشاعرة .

وحينئذ فلا محل لما اعترض به القاضى عبد الجبار على القائلين بأن ما سمعناه ونتلوه هو حكاية لكلام الله تعالى النفسى القديم بأنهم (مادروا أن ذلك يوجب عليهم قدم الحكاية أو حدوث المحكى ، فإن الحكاية

== التعليل هو ما علل به السكلاباذى نفس الرأى بعد نسبتبه إلى الحارث المحاسبى وابن سالم — التعرف ص ٥٥ .

(١) شرح المواقف ص ١٠٤ > ٨ .

(٢) فللسعد إذن رأيان من هذا الاتجاه ، رأيه فى شرح المقاصد حيث يتغاضى عمدا عن نسبة هذا القول إلى الإيجى ، بل ينسبه للحنابلة ، ثم يكر عليه بالنقد (ص ٧٥ > ٢) ، ورأيه الذى يرتضى فيه هذا المذهب ، وهو ما أثبتناه ههنا ، نقلا عن شرحه على العقائد النفسية ص ١٢٨ > ١ ، وقارن بالرأى الأخير ما قرره زاهد الكوثرى ص ٢٦ هامش كتاب الانصاف للباقلانى مما يجعلنا نسلكه فى ضمن القائلين بهذا الاتجاه .

والمحكى لا بد وأن يكونا من جنس واحد، ولا يجوز افتراقهما في قدم  
ولا حدوث)، ولا محل أيضا لما اعترض به من أن (العبارة يجب أن  
تكون من جنس المعبر عنه) (١).

وثمة مسألة أخرى تدعم هذا الرأي الذي نراه حقيقيا بالاعتبار، فلقد  
اعترض المعتزلة على قدم الكلام النفسى عند الأشاعرة بأن القرآن الكريم  
هو معجزته ﷺ، ومن ثم فيجب أن يكون فعلا، خارجا للعادة، وأن  
يكون د مقارنا، للتحدى، فلو كان الكلام قديما لما كان د مقارنا،، إذ  
القديم لا اختصاص له لا بوقت معين، ولا بتحدى أشخاص معينين، فالصفة  
الآزلية لا اختصاص لها ببعض المتحدين دون بعض (٢).

ومفاد هذا الاعتراض أنه لا يمكن للأشاعرة - كما استتج المعتزلة -  
أن يقولوا إن معجزته ﷺ هي القرآن القديم - أي الكلام النفسى -  
الذى قال الأشاعرة إنه هو وحده - دون اللفظى - كلام الله تعالى  
بالحقيقة، ولا يمكن للأشاعرة - كما استتج المعتزلة - إلا أن يقولوا إن  
معجزته ﷺ إنما هو النظم اللفظى الدال على الكلام الحقيقى، والحاكى  
عنه، وليس الكلام الحقيقى القديم.

فإذا كان رد الأشاعرة على هذا الاعتراض الهام ؟

قالوا: إن المعتزلة هم أيضا لا يمكنهم أن يقولوا إن معجزته ﷺ هي  
القرآن الحقيقى، لأن القرآن الكريم - فى مذهبهم - فعل، أو جده الله  
تعالى، أى حروف وأصوات خلقها الله تعالى على لسان الملك أو غيره،  
ومادامت حروفا وأصواتا فقد انعدمت بعد وجودها، فما تتلوه وتقرؤه

(١) الأصول الخمسة ص ٥٢٧، ٥٢٨.

(٢) الارشاد ص ١٢٢، وغاية المرام ص ٩٥.

هو أيضا - على مذهب المعتزلة - مثال للقرآن الحقيقي الذي «أوجده» الله تعالى ، وليس هو هو بحقيقته (١) .

فها أنت ترى أن الأشاعرة - في هذا الموطن الصعب - لم يفعلوا إلا أن قالوا إن الإلزام مشترك بيننا وبين المعتزلة ، أما إذا أخذنا بمقتضى هذا الرأي الذي قال به الشهرستاني والإيجي فالمسألة جد واضحة ، إن القرآن الحقيقي هو معجزته ﷺ ، هو هو بحقيقته ، لأحكاية أو عبارة عنه كما قال بعض الأشاعرة ، ولا مثال له كما يلزم ذلك على المعتزلة .

وثمة مسألة ثالثة تدعم هذا الرأي ، وهي أن الآمدى والغزالي - وهما ممن قالوا بتلك التفرقة بين المعنى النفسى القديم والنظم الحادث الدال عليه - قد استدلوا على إثبات صفة الكلام بأنها صفة كمال ، لأن ضدها - وهو السكوت والآفة - نقص لا يليق بالله تعالى .

ولو أنك تأملت في هذا النقص لوجدت أنه ضد الكلام اللفظي ، وليس ضدا للكلام النفسى ، فالسكوت والخرس - كما يقول السعد بحق (٢) - إنما ينافي التلفظ ، ولا ينافي الكلام النفسى .

فإذا أضفت إلى هذا أن الأب - كم عديم (٣) قد يكون له كلام نفسى

(١) ولذلك فقد التزم الجبائى مذهبا «خرق به حجاب الهيبة وركب جحد الضرورات» كما يقول إمام الحرمين والآمدى ، ومفاد رأى الجبائى هذا أن الله تعالى يخلق كلامه عند قراءة كل قارئ . وعند كتابة كل كاتب ، قارن الارشاد ص ١٢٣ ، وغاية المرام ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

(٢) شرح العقائد النسفية ص ١٢٢ - ١٠٧ .

(٣) الانصاف ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

لو جئت أن النقص الحقيقي إنما يكون عند انعدام الكلام اللفظي  
لا الكلام النفسي (١) .

ولم يقرّب من هذا الرأي الذي ذهب إليه الشهرستاني والإيجي  
يذهب الجلال الدواني (٢) ، وفي قريب من خطوطه العريضة يسير (٣) .

---

(١) ولا عبرة عندنا بما قاله السعد — في شرحه للعقائد النسفية —  
(ص ١٢٢ ج ١) — ردا على هذا الملاحظ بأن المراد بالنقص هو السكوت  
والآفة الباطنيان، بأن لا يريد في نفسه التكلم أو لا يقدر عليه ، فكما أن  
الكلام لفظي ونفسي ، فكذا ضده ، أعني السكوت والخرس ، فلا يذهب  
عليك أن هذا هو دين المتنازع فيه ، وأنه استدلال بالمتنازع عليه في  
محل النزاع .

(٢) قارن الجلال على العقائد العنصرية ص ٢٣٨ — ٢٤٥ ح ٢ ، ولا بد أن  
نشير هنا إلى أن الجلال إضافات هامة في هذا الصدد ، فهو يتناول بعض  
الجوانب في رأي الشهرستاني والإيجي تناولا نقديا برغم موافقتهما في  
جل الخطوط العريضة لمذهبهما ، كما أن للفاضل الكليني على كل ذلك  
إضافات لا تقل أهمية وعمقا .

(٣) وكلام ابن حزم يشير أيضا إلى جزمه بهذا المذهب ، ولكن في  
بجاجة وإلماع إلى التفكير في كل موطن من مواطن الخلاف (الفصل  
ص ٤ — ١٥ ج ٢) .

## فهرست تقریبي (۰)

الموضوع	رقم الصفحة
تصدير	۵ - ۲۰
قاعدة الدين	۲۱ - ۲۲
مباحث النظر	۲۳ - ۳۱
مباحث الواجب واجازت والمستحيل	۳۱ - ۵۰
حدث العالم تأسيساً على إمكانه	۵۱ - ۷۱
إرتباط حدث العالم بالاختيار والإرادة	۷۱ - ۸۵
ترتيب تراجم العقائد	۸۶ - ۸۸

### باب فی الإلهیات

الدور والتسلسل وإبطال القول بحوادث لا أول لها	۹۰ - ۹۵
رأى الفلاسفة في قدم العالم ، وموقف علم الطبيعة الحديث	۹۵ - ۱۰۴
تقسيم صفات البارئ تعالى	۱۰۴ - ۱۰۶

---

(۰) أستطيع القارىء الكريم عذراً فيما عساه دلاق من تجوز في  
عنوانات بعض الموضوعات أحيانا ، ومن عدم إنطباق بعضها على  
معنوياتها تماماً بتمام ، أحيانا أخرى ، ولذلك أسبابه وبواعثه ، ولعل  
واحداً منها أن إمام الحرمين نفسه لم يدتغ أن تكون النظامية مصنفا  
تقليدياً . بل لعله أفرغها في نفس واحد ، لتنتقل إلى نفس قارئها شحنة  
فكرية واحدة ، وكان لابد أن أخذوا حذوه ، وأنفقوا أثره في كثير من  
الأحيان ، فيما خلا مبحث الصفات ، كما أشرت إليه في حينه .

رقم الصفحة

الموضوع

الكلام فيما يستحيل عليه تعالى

١١٤-١٠٧

الصفات الخاتمة يستحيل لإتصاف البارئ تعالى بها

١٢٧-١١٥

التجسيم والتعطيل وكشف الأغوار النفسية لكل منهما

الكلام فيما يجب له تعالى

١٣١-١٢٨

جواز الجائزات دليل على إتصاف بارئها بالصفات الواجبة

١٤٦-١٣٢

قضية زيادة الصفات على الذات

مبحث الصفات

الصفات النفسية

١٥٢-١٤٩

صفة الوجود

١٦٣-١٥٢

صفة القدم

١٦٩-١٦٤

صفة البقاء

١٧٣-١٧٠

صفة الخاتمة للحوادث

١٨٧-١٧٤

نفي الجسمية عنه تعالى

١٩٣-١٨٨

منهج إمام الحرمين في فهم ظواهر الكتاب والسنة

١٩٧-١٩٤

صفة القيام بالنفس

٢١٢-١٩٨

الوحدانية

صفات المعاني

٢٢٣-٢١٣

القدرة

٢٤٨-٢٢٤

الإرادة

٢٧٠-٢٤٩

العلم

٢٧٨-٢٧١

الحياة

٣٠١-٢٧٩

السمع والبصر والإدراك

٣٥٠-٣٠٢

الكلام